

Ph.sp.

412

t

ZUR GENESIS

DER

LEHRE SPINOZA'S

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

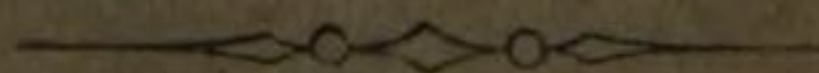
DES KURZEN TRAKTATS

„VON GOTT, DEM MENSCHEN UND DESSEN GLÜCKSELIGKEIT“

VON

DR. M. JOËL,

RABBINER DER ISRAEL. GEMEINDE ZU Breslau.



Breslau,

SCHLETTER'SCHE BUCHHANDLUNG (H. SKUTSCH).

1871.

Phil. Sp. 412 $\frac{t}{=}$

Toël



<36608513990014

<36608513990014

Bayer. Staatsbibliothek

ZUR GENESIS
DER
LEHRE SPINOZA'S

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

DES KURZEN TRAKTATS
„VON GOTT, DEM MENSCHEN UND DESSEN GLÜCKSELIGKEIT“

VON

Dr. M. JOËL,

RABBINER DER ISRAEL. GEMEINDE ZU BRESLAU.

BRESLAU.

SCHLETTER'SCHE BUCHHANDLUNG (H. SKUTSCH).

1871.

Zur Genesis

DER

LEHRE SPINOZAS

MIT BESONDERER BEACHTUNG

DES KURZEN TRAKTATS

„VON GOTT, DEM MENSCHEN UND BESSER GLÜCKSELIGKEIT“



Dr.

KABINET DER ISRAEL. BIBLIOTHEK

Breslau.

Sechster Band Buchhandlung (H. Kröner)

1877

Vorwort.

Mit dieser Schrift entledge ich mich insofern einer Pflicht, als ich in früheren Abhandlungen von einem Zusammenhange Spinoza's mitjüdischen Religionsphilosophen in einer Weise geredet, die übertrieben gewesen wäre, wenn mir nicht noch weitere Beläge zu Gebote gestanden hätten. Ich gebe sie im Folgenden. Man wird hoffentlich objektive Haltung und ungezwungene Parallelisirung nicht vermissen. Zu meiner grossen Genugthuung wurde das von massgebenden Sachverständigen auch in Bezug auf meine Schrift: »Spinoza's theol. - pol. Traktat u. s. w.« anerkannt. Wenn ein geistvoller Recensent aber Ursache zu haben glaubte, von »rabbinischem Scharfsinn« zu reden, so thut mir das insofern leid, als es sonst ein wirklich geistvoller Mann ist, der sich aber hier einer zu wohlfeilen Gelegenheit bediente, seine Sagacität zu zeigen. Auf dem Buchtitel stand nun einmal neben meinem Namen auch das Amt ausgedrückt, das ich verwalte. Da war in der That die Lösung des Räthsels, von welcher Qualität

der etwa sich zeigende Scharfsinn, wenn welcher darin sich zeigt, sein möge, nicht schwer zu finden, ungefähr so schwer, wie die Lösung der Frage: Rathe, wie viel Eier ich im Korbe habe und du erhältst sie alle neun. Ich sage nicht, dass ich ohne Tendenz schreibe, aber diese Tendenz steht tief unter meinem Interesse an der wissenschaftlichen Wahrheit oder richtiger steht im Dienste der Wahrheit.

Bei der Gelegenheit übe ich nur noch eine Pflicht der Gerechtigkeit. In meiner Schrift: »Spinoza's theologisch-politischer Traktat« mache ich S. 55 ff. auf eine Stelle des Maimonides aufmerksam, die in den gewöhnlichen Editionen des Buches »Mischneh-Thora« durch einen Druckfehler corrumpt und in dieser Form von Spinoza citirt wird. Darauf hat aber schon mein älterer Bruder, Dr. D. Joël, Rabbiner in Krotoschin, in seiner Schrift: »Die Religionsphilosophie des Sohar, Leipzig 1849« S. 9 und 10. Anmerkung, aufmerksam gemacht, was ich erst nachträglich wahrnahm.

Breslau, den 21. Juni 1871.

Der Verfasser.

Das Heraustreten Spinoza's aus dem Kreise des Cartesianischen Denkens wird von Trendelenburg in der letzten seiner belehrenden Abhandlungen über Spinoza sehr glücklich an ein uns vor kurzem bekannt gewordenes Wort des Cartesius geknüpft, welches lautet: »Drei Wunder hat Gott gewirkt: Schöpfung aus Nichts, Freiheit des menschlichen Willens und den Gottmenschen¹⁾.« Cartesius behandelte alle drei »Wunder« als gegeben und als That-sachen, die von der Spekulation nicht zu begreifen, sondern nur in ihrer Thatsächlichkeit anzuerkennen seien. Für Spinoza waren gerade sie die Antriebe zum Hinausgehen über Cartesius und zum Empordringen zu seiner originalen Weltanschauung.

Dass nämlich Spinoza eine zeitlang wirklich im Cartesius verharrte, dass er darum auch eine Zeit gehabt, wo er an die Möglichkeit, cartesianische Philosophie geometrisch zu demonstrieren, wirklich glaubte, ist mir aus mehr als einem Grunde wahrscheinlich. Gesetzt, die auf Spinoza's Veranlassung seiner Darstellung der »Cartesischen Principien nach geometrischer Methode« vorausgeschickte

¹⁾ Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Dritter Band S. 356. *Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum.*

Erklärung von Ludwig Meier¹⁾ »Spinoza trage hier nicht seine, sondern eine von ihm selbst in vielen Stücken nicht gebilligte Philosophie vor« hätte für die älteren Partien der gedachten Schrift mehr als die Bedeutung einer Revokation von früher Anerkanntem, so müssten wir bei Spinoza selbst die Ueberzeugung von der Nichtbündigkeit der geometrischen Methode voraussetzen oder mit dem alten Brucker den Vorwurf erneuern, Spinoza habe, indem er Nichtgegläubtes geometrisch demonstriert, eitel Humbug getrieben²⁾).

Vielmehr ist es auch psychologisch wahrscheinlicher, dass Spinoza mit seinen Jugendstudien, seinen rabbinischen Antecedentien, zunächst und im ersten Eifer vollständig gebrochen, dass er sich den Verheissungen der neuen Wahrheit, wie er glaubte, mit ganzer Seele zuwandte, bis er in diesem Neuen eine Befangenheit wahrte, die ihn wieder an das Alte, Verlassene denken liess, mit dessen

¹⁾ Spinozae opp. ed. Bruder S. 8. Solche nachträgliche Erklärungen können wohl überhaupt nicht vorsichtig genug aufgenommen werden. Meier sagt z. B.: »Quum enim discipulum suum Cartesii philosophiam docere promississet, religio ipsi fuit, ab ejus sententia latum unguem discedere.« Dass es aber nicht blos religio bei Spinoza war, warum er seinem Schüler, in dem man mit Recht denspäter so gründlich von Spinoza abgefertigten Albert Burgh vermuthet, nicht sein ganzes Herz öffnete, geht aus Spinoza's eigenen Worten an Oldenburg epist. IX p. 169, hervor: »Ibi quidam me amici rogarunt, ut sibi copiam facerem cujusdam tractatus »secundam partem principiorum Cartesii more geometrico demonstratam et praecipua quae in metaphysicis tractantur« breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram.«

²⁾ Bruckeri, Historia critica Philosophiae Tom IV, II pag. 690: Quo specimine prodidit Spinoza, dum principia et assertiones Cartesii, quas falsas esse credebat, geometricè tamen demonstravit, posse severissimis demonstrationis legibus se ad palliandos errores abuti.

Hilfe er denn auch seines Cartesianismus Herr wurde und sein eigenthümlich originales System ausgestaltete.

Als Spinoza nämlich, den alten Führern nicht mehr vertrauend, sich den Schriften des Cartesius, des mit Recht als »Glanz des Jahrhunderts« bezeichneten Denkers, zuwandte, da, so will es mir scheinen, suchte er aus ihnen nicht bloß Philosophie zu lernen, sondern auch die Art, wie er die Ausbildung des eigenen Geistes methodisch zu betreiben habe. Wer die bekannte treffliche Schrift des Cartesius: »Ueber die Methode den Verstand richtig zu gebrauchen« liest und dabei an den Spinoza denkt, der kommt zu dem Urtheil, dass Spinoza sich gerade in den Besitz derjenigen Kenntnisse zu setzen getrachtet habe, die Cartesius als propädeutische irgendwie für nützlich erklärt hatte. Spinoza's Lieblingscitate aus Ovid und aus Curtius bekommen eine eigenthümliche Beleuchtung, wenn man im Cartesius liest, er habe gefunden, »dass die kunstvollen Erzählungen von Fabeln den Geist einigermaassen verfeinern, die merkwürdigen Wechselfälle der Historien den Geist antreiben, Grosses zu unternehmen, und, verständig gelesen, nicht wenig dazu beitragen, urtheilsfähig zu machen«¹⁾. Nicht minder macht er sich die Bemerkung des Cartesius über die Bedeutung linguistischer Studien zu nutze, wie nicht gesagt zu werden braucht, dass seine Richtung auf Mathematik der Cartesianischen Vorliebe für diese auf so »festen und soliden Grundlagen« beruhende

¹⁾ Renati Des-Cartes opp. ed. Amstelodam. dissertatio de methodo e. c. t. S. 3: »Non tamen idcirco studia omnia quibus operam dederam in scholis negligebam; fatebar enim linguarum peritiam quae ibi acquiritur, ad veterum scripta intelligenda requiri; artificiosas fabularum narrationes ingenium quodammodo exposcere et excitare; casus historiarum memorabiles animum ad magna suscipienda impellere et ipsas cum prudentia lectas non parum ad formandum iudicium conferre.«

Wissenschaft entstammt¹⁾. Unverloren blieben für Spinoza selbst die hingeworfenen feinen methodischen Bemerkungen, an denen diese Schrift des Cartesius so reich. So erinnere ich an die Worte des Cartesius, dass er gefunden habe, wie die Schlüsse der praktischen Menschen, die jeden Fehlschluss sofort mit einer empfindlichen Einbusse an äusserem Lebensglück bezahlen, mehr Sicherheit haben, als das, was irgend ein dem Weltwesen abgewandter Doktor in seiner Studierstube über die »Gedankenwesen« (*entia rationis*) ausgedacht²⁾. Man weiss, dass Spinoza vor allem bemüht war, die »Gedankenwesen« (*entia rationis*) von seiner Philosophie fern zu halten, und dass er später durch die Erklärung, auch der »Wille« sei ein blosses Gedankenwesen, das die einzelnen »Wollungen« hypostasire, einen bedeutsamen Schritt auf eigenes Gebiet gethan. Ebenso hat Spinoza treuer als Cartesius selbst dessen Worte im Gedächtnisse behalten: »Und das war für mich genug, um mich von allen Beängstigungen und Gewissensbissen zu befreien, durch welche schwächere Gemüther gequält zu werden pflegen³⁾.« Bekanntlich spricht Spinoza der

¹⁾ Renati Des-Cartes Ibid 4. »*Mathematicis disciplinis praecipue delectabar ob certitudinem atque evidentiam rationum quibus nituntur.*« Ibid. 12: »*Longae illae valde simplicium et facilium rationum catenae, quarum ope Geometrae ad rerum difficillimarum demonstrationes ducuntur, ansam mihi dederant existimandi, ea omnia quae in hominis cognitionem cadunt, eodem pacto se mutuo sequi*« und an vielen anderen Stellen.

²⁾ Ibid. 6: »*Quippe multo plus veritatis inveniri arbitrabar in iis ratiocinationibus, quibus singuli homines ad sua negotia utuntur et quorum malo successu paullo post puniri solent, quum non recte judicarunt, quam in iis quas doctor aliquis otiosus in Muraeo sedent excogitavit circa entia rationis aut similia quae ad usum vitae nihil juvant.*«

³⁾ Ibid. 16: »*Atque hoc sufficiens fuit ad me liberandum omnibus istis anxietatibus et conscientiae morsibus, quibus infirmiores animae torqueri solent.*«

Reue jeden Werth ab durch das Wort: »Wer Reue empfindet, ist doppelt elend oder ohnmächtig,« während Cartesius, was für ihn praktische Maxime gewesen ist, nicht mit gleicher Sicherheit theoretisch ausspricht¹⁾. Ja, auch darin war Cartesius sein Vorbild, dass, wie sich dieser, eine »Ethik auf Zeit« gestaltet, um nicht, während er voraussetzungslos philosophirte, den Boden zu verlieren oder mit den bürgerlichen und socialen Gestaltungen in Conflict zu gerathen²⁾, auch Spinoza sich »einige Lebensregeln« zurechtmacht, unter denen als erste figurirt: »Nach der Fassungskraft der grossen Menge zu reden.«

Um es kurz zu sagen, an der Hand des Cartesius setzte sich Spinoza in den Besitz der Bildung und der Philosophie seiner Zeit. Was brachte ihn darüber hinaus? Hatte er nicht Schriften gelesen, in denen die drei Wunder des Cartesius nicht jenseits der Spekulation lagen, sondern gerade Gegenstand derselben waren?

¹⁾ Spinozae opp. Ethic. IV, Lehrs. 54. Vgl. dagegen Cartesius de passionibus, pars III, artic. CLXXVII, der vom Nutzen der Gewissensbisse spricht.

²⁾ Cartesius de methodo 14: »Atque ut ab illo tempore vivere inciperem quam felicissime fieri posset, Ethicam quandam ad tempus mihi effinxi.« Diese Ethik auf Zeit, die aus drei bis vier Regeln besteht und die Cartesius beschreibt, entspricht mutatis mutandis gar sehr den »vivendi regulae«, welche Spinoza in de intellectus emendatione ed. Bruder S. 11 sich entwirft. Dass die Spinozische Schrift de intellectus emendatione Familienähnlichkeit mit der Cartesischen de methodo, hat, ist so klar, dass der blosse Hinweis genügt. Interessant ist auch die Zusammestimmung Beider in der Betonung der medicinischen Wissenschaft als zur Emen- dirung des Verstandes nicht am wenigsten geeignet. Cartesius sagt de methodo 38: »Animus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispositione pendet, ut si ratio aliqua possit inveniri, quae homines sapientiores et ingeniosiores reddat quam hactenus fuerunt, credam illam in Medicina quaeri debere.« Spinoza sagt ähnlich (de intell. emendatione S. 10): »Et quia veletudo non parvum est medium ad hunc finem assequendum, concinnanda est integra medicina.«

Man weiss es heute, dass Spinoza nicht oberflächlich, sondern auf's genaueste vertraut war mit den Schriften des Maimonides, Gersonides, Creskas. Ja, man kann es nachweisen, dass er neben diesen Hauptvertretern der jüdisch-mittelalterlichen Spekulation es nicht verschmäht hat, auch von den weniger bedeutenden Schriften, die sich entweder erklärend oder polemisch oder weiterführend um dieselben gruppiert haben, Notiz zu nehmen. Man muss aber die Lektüre dieser Schriften nicht beschränken auf die Jugendzeit des Spinoza, so dass ihm etwa blosse Reminiscenzen im Kopfe hängen geblieben wären. Als Spinoza den theologisch-politischen Traktat schrieb, war er, wie jeder Kundige weiss, bereits über Cartesius hinaus zu seiner eigenen Gedankenrichtung gelangt. Dennoch setzt die Abfassung dieser Schrift geradezu den Besitz einer wenn auch nicht umfänglichen, doch ziemlich ausgewählten jüdischen Bibliothek voraus. Ich meine, es gibt nichts Naturgemässeres, als sich die Sache folgendermaassen zu denken.

Im ersten Eifer seiner wie er glaubte, berechtigten Apostasie vom Judenthume, hatte Spinoza sicherlich nicht den Glauben, dass ihm von jüdischen Lehrern her noch der Weg sich zeigen würde, über das hinauszukommen, was er mit Eifer als die Wahrheit umklammerte. Die jüdischen Denker, die ihm hätten imponiren können, waren nach dem Zustande, in dem sie sich zeigten, Peripatetiker. Das Interesse, das sie einst in ihrer Spekulation geleitet hatte, war ein religiöses. Nun sieht wohl jeder denkende Mensch ein, dass der Reiz, den das Forschen überhaupt übt, den Forscher nicht leicht bei dem stehen bleiben lässt, was ihm durch ein der Sache äusserliches Interesse aufgegeben worden. Auch gingen diese Denker in ihren religions-philosophischen Arbeiten nicht ganz auf, sondern wurden unversehens aus Religionsphilosophen Philosophen überhaupt. Dennoch hat das, was ihnen den Impuls zum Forschen gegeben, auch ihren Leistungen das

Gepräge aufgedrückt. In den Fragen, welche die Theologie mit der Philosophie gemein hat, also in den höchsten metaphysischen Fragen, waren sie produktiv und gingen über die überkommenen Philosopheme hinaus. Dagegen beruhigten sie sich bei den physikalischen und astronomischen Grundanschauungen, die sie vorfanden, das was Gersonides etwa von einer astronomischen Heterodoxie weiss ausgenommen und ebenso das, was Creskas von den Aristotelischen Grundanschauungen für seine Zeit mit Glück in Anspruch nahm und bekämpfte¹⁾. Aber auch Creskas, obgleich Gegner des Aristoteles, redet dessen Sprache, spricht von Form und Hyle, von der Welt der vier Elemente im Gegensatze zur translunaren Welt, von den vier Ursachen, denen jedes Ding sein Dasein verdankt u. s. w.

In den Tagen des Spinoza dagegen hatte die Wissenschaft der Natur eine so ungeheure Umwälzung erfahren, dass mit der Erschütterung der einst für unumstösslich gehaltenen physischen und astronomischen Ansichten der Alten, namentlich des Aristoteles, das Ansehen der Platonisch-Aristotelischen Philosophie nicht blos litt, sondern dass gegen sie eine Sprache geredet wurde, die noch Goethe empört hat. So sagt Goethe von Baco von Verulam, nachdem er das Erfreuliche und den Fortschritt Fördernde in Bakon's Art, das Vergangene anzuschauen, gewürdigt, Folgendes von demselben: »Höchst unerfreulich

¹⁾ Ueber Gersonides' astronomische Studien siehe meine Darstellung desselben Lewi ben Gerson S. 9. Vgl. ferner meine »Notizen zu Lewi ben Gerson,« Frankel's Monatschrift, neunter Jahrgang 1860 S. 226. Dasselbst wird aus dem Pentateuchkommentar desselben erwiesen, dass die alte Meinung des Hipparch, die Sonne stehe und die Erde bewege sich, zu des Gersonides' Zeit (Anfang des 14. Jahrhunderts) viele Anhänger hatte. — Von Creskas gehört hierher vor allem seine Polemik gegen die aristotelische Annahme einer endlichen Welt. Siehe meine Darstellung S. 21 ff.

dagegen ist die Unempfindlichkeit (Bakon's) gegen Verdienste der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums; denn wie kann man mit Gelassenheit anhören, wenn er die Werke des Aristoteles und Plato leichten Tafeln vergleicht, die, eben weil sie aus keiner tüchtigen, gehaltvollen Masse beständen, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herübergeschwemmt werden können¹⁾.« Ungefähr wie ein Theil der heutigen Naturforscher von der noch vor kurzem für absolut gehaltenen Philosophie reden, sprechen jene Zeiten von den »Aristotelischen Possen« und von der »Plauderhaftigkeit der Griechischen Kinder«.

In der Luft dieser abschätzigen Meinung über das was nach der peripatetischen Philosophie sich nannte, athmete Spinoza, als er sich in den Besitz der Zeitbildung setzte. Was konnte er da von Maimonides hoffen, der ja nur bestrebt war, wie er meinte »Aristotelisches Geschwätz aus der Bibel zu extorquiren?« Was von den Uebrigen, die ja nur die Nachtreter des Maimonides waren? Zudem war er mit vielen seiner gelehrten Zeitgenossen so wenig über den Aristotelismus orientirt, dass, als er in Creskas ihm Zusagenderes entdeckt, während dieser ja doch noch in der Sprache seiner Zeit nur in Aristotelischen Terminis seine Gedanken vorträgt, er das für die ältere und bessere Form des Peripatecismus hält²⁾.

Was ihn dann wieder diesen Männern angenähert und zu einem Eingehn auf ihre Meinungen bewogen haben wird, dafür lässt sich ein Doppeltes anführen.

¹⁾ Goethe's Werke, Cotta, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre S. 94. Die Worte werden auch von Feuerbach angeführt, Geschichte der neueren Philosophie S. 37.

²⁾ Epist. 29: »Verum hic obiter notare velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur dei existentiam. Nam ut ipsam apud Judaeum quendam, Rab Chasdai vocatum, reperio sic sonat e. c. t.«

Neben dem philosophischen Interesse hat ja Spinoza noch ein anderes, sagen wir, theologisches, zu dessen Befriedigung eine Berücksichtigung der Bücher dieser Männer nothwendig war. Die Abfassung seiner uns nicht mehr aufbewahrten Rechtfertigungsschrift, mehr noch die Abfassung seines theologisch-politischen Traktats versenkte ihn tief in die Bücher der Männer, denen gegenüber er polemisch auftreten und den neu gewonnenen kritisch-exegetischen Standpunkt vertreten wollte. Bei diesen Männern war aber Exegese und Philosophie so ineinander gearbeitet, dass man ihre Auslegungen nicht erfahren konnte, ohne ihre Philosophie mit in den Kauf zu nehmen. Zu ihrer Exegese fühlte er sich in hellem Gegensatze. Aber war nicht in ihnen manche zugleich theologische und zugleich philosophische Frage vorurtheilsloser behandelt als im Cartesius?

Der Entschluss freilich, ihrer Philosophie nichts zu erlauben, was ihrer Religion widerspräche, stand bei den jüdischen Lehrern ebenso fest wie bei Cartesius, der das häufig auszusprechen nicht unterlässt. Aber bei der Natur der jüdischen Dogmen, bei dem Umstande ferner, dass niemals eine von Allen anerkannte Fixirung derselben stattgefunden, bei dem grossen Nachdrucke endlich, der stets innerhalb des Judenthums auf das Thun und die Uebung und bei dem verhältnissmässig geringen, der auf das Glauben gelegt wurde, konnten die jüdischen Lehrer in den eigentlich metaphysischen Fragen ihren Entschluss weit leichter ohne Benachtheiligung ihrer Resultate festhalten als Cartesius. Ich habe dem Spinoza nicht in's Herz geblickt, aber wie Vieles blieb unausgesprochen in demselben! Was mochte in ihm vorgehen, als Männer wie Oldenburg und Blyenburg ihm mit Fragen zusetzten, in Bezug auf welche er sich sagen musste, dass Männer aus der Maimonidischen Schule nicht eine gleiche Befangenheit zu erkennen gegeben hätten!

Genug, wenn wir auf die drei »Wunder« des Cartesius

zurückkommen, so müssen wir uns sagen, dass gerade sie bei den oben genannten drei jüdisch-mittelalterlichen Denkern eine Erörterung gefunden hatten, die dem Spinoza das Verharren in den Cartesianischen Voraussetzungen zur Unmöglichkeit machten.

Zwar was das dritte Wunder betrifft, so war das ein specifisch christliches Dogma, und da in den Hauptvertretern der jüdischen Philosophie die Polemik fast gar keine Rolle spielt¹⁾, sie vielmehr nur positiv ihre eigene Religion philosophisch erörtern wollten, so scheint dies ganz aus unserer Betrachtung ausfallen zu müssen. Indess man erinnere sich, dass zwar Spinoza des Atheismus beschuldigt wurde, dass man aber noch häufiger sagte und eigentlich immer nur zu sagen berechtigt gewesen wäre, er sei Naturalist gewesen, d. h. er habe ruhig nebeneinander gestellt: »Gott oder die Natur« (Deus sive natura). Gerade das aber erregte in christlichen Kreisen Anstoss, nicht so in jüdischen.

Irrelevant ist hierbei die Frage, welche Richtung in der Auffassung Gottes von den biblischen Büchern alten Testaments selbst mehr begünstigt wird, ob diejenige, nach welcher die menschliche Persönlichkeit eine geeignete Analogie für Gott bietet, oder die, nach welcher jedes von dem Erdstandpunkte hergenommene Gleichniss für Gott ein Herabziehen Gottes bedeutet. Für beide Auffassungen

¹⁾ Im ganzen More Nebuchim des Maimonides kommt nur eine polemische Stelle gegen die christliche Dogmatik vor, und diese Stelle selbst beschäftigt sich nicht direkt mit der Denkbareit der Trinität, sondern benutzt sie nur gelegentlich als Beispiel (More Nebuchim Theil I, Cap. 50). Erst durch Interpretation kann als polemisch gefasst werden, wenn Maimonides als Beispiel für das, was auch Gott unmöglich zu leisten ist, beständig anführt, dass Gott sich nicht verkörpern, auch nicht Seinesgleichen zu schaffen vermöchte. Auf diesen Punkt kommen wir jedoch noch später zurück.

lassen sich Stellen anführen, wie das ja bei Büchern, denen nichts ferner lag als eine philosophische Begriffsbestimmung zu geben und die aus dem Leben heraus für das Leben geschrieben sind, natürlich war. Aber so viel steht fest und darauf allein kommt es ja an, dass die Richtung des jüdischen Denkens frühzeitig darauf ging, alle Anthropomorphismen in Bezug auf Gott zu beseitigen, und Maimonides war vollständig berechtigt, als er mit unbeugsamer Consequenz jene Art von Uebertragung einer geschöpflichen Eigenschaft auf den Schöpfer geradezu für Götzendienst erklärte, sich auf die alten chaldäischen Bibelübersetzungen, die ursprünglich jüdisch-liturgischen Zwecken gedient hatten, zu berufen, um zu zeigen, wie er bei seinen Behauptungen im Zusammenhange mit den alten jüdischen Lehrern sei¹⁾. Zwischen der Vorstellung von Gott und der Menschennatur war eine Kluft entstanden, die Maimonides in einem Capitel, von dem manche Sätze geradezu auf Spinoza übergingen, zu der Behauptung veranlasst, es sei einer wirklichen Gotteserkenntniss unwürdig, im Menschen den letzten Zweck der Schöpfung zu sehen²⁾.

Interessant und belehrend ist in der Beziehung ein Vorfall, der zu einer Zeit Statt hatte, wo das Verschreien des »Naturalismus,« wie er in Spinoza seinen Ausdruck gefunden, auch jüdische Herzen zurückschreckte, vor der wie man meinte, Confundirung Gottes mit der Natur, worunter, wie Spinoza nicht unrichtig anmerkt, Manche »etwas Massiges und einen körperlichen Stoff verstehen³⁾«.

¹⁾ More Nebuchim I, 27 handelt von den Umschreibungen, deren sich Onkelos in der alten chaldäischen Pentateuchübersetzung bedient hat, um die Anthropomorphismen in Bezug auf Gott zu beseitigen.

²⁾ More Nebuchim III, 13. Dieses Capitel hatte für Spinoza eine Benutzbarkeit, auf die wir im Verlaufe noch eingehen werden.

³⁾ Oldenburg animirt Spinoza (epist. 20), seinen theologisch-politischen Traktat zu erläutern, namentlich das was Anstoss erregt,

Im Jahre 1705, also in den Tagen, die noch im nächsten Wirkungskreis des Spinozismus lagen, kam an den berühmten Talmudisten Zebi, bekannt unter dem Namen Chacham Zebi, der damals Rabbiner in Altona war, von London aus die Anfrage, ob die Predigt des dortigen Rabbiners David Nieto, welcher gesagt habe, dass Gott und die Natur identisch seien, sich mit den Grundsätzen der jüdischen Religion verträge. David Nieto hätte nämlich gesagt: »Gott und die Natur seien eins; das sei auch die Ansicht der Psalmen, woselbst es beispielsweise (Ps. 147, 8) heisse: der den Himmel deckt mit Wolken, der Regen bereitet der Erde, der die Berge sprossen lässet Gras. Der Name Teba (Natur) sei verhältnissmässig jung, Gott ist's, der den Wind wehen lässt und den Regen herabfallen. Was die Späteren »Natur (Teba) nennen, das nennen die Alten Providenz (Haschgachah), so dass Gott und Natur durchaus nur ein und dasselbe sei.« Da Nieto's Gegner diese Meinung als häretisch in Anspruch nahmen, so hätte Nieto zur Erklärung Folgendes hinzugefügt: »Es ist selbstverständlich, dass Wolken, Regen, Pflanzen partikuläre Naturdinge sind, ebenso dass das Bedeckende

und fährt fort: »Ea inprimis esse putem, quae ambigue ibi tradita videntur de Deo et natura, quae duo a te confundi quam plurimi arbitrantur.« Spinoza antwortet in einer Weise, dass man sieht, er fühlt sich im Zusammenhange mit den alten jüdischen Lehrern. Zur Beruhigung für Oldenburg beruft er sich auch auf Paulus. Die Stelle ist sehr charakteristisch und lautet: »Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero trans-euntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet. Attamen quod quidam putant, tractatum theologico-politicum eo niti, quod Deus et natura (per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt) unum et idem sint, tota errant via.«

nicht das Bedeckte ist. Es sei ihm demnach nicht eingefallen, Gott mit den partikulären Naturdingen zu identificiren, sonst würde er sich ja auch nicht auf die Psalmen und auf die alten Lehrer berufen haben, die so etwas natürlich nicht sagen. Wenn unsere Lehrer sagen, Gott lasse den Wind wehen, so identificiren sie ihn ja auch nicht mit dem Winde, sondern erklären nur wie er (Nieto), Gott sei die Ursache, nicht aber die Natur, wenn man darunter etwas ausserhalb seiner verstehe. Wir haben, fügt Nieto noch einmal hinzu, von den particulären Naturdingen nicht geredet, sondern sprechen von der allgemeinen Natur, an deren Stelle Gott und Vorsehung zu setzen sei.« Wir übergehen weitere Ausführungen und theilen nur noch mit, dass Chacham Zebi, der strenge Talmudist, sich von den Worten Nieto's befriedigt erklärt und sie durch ältere Autoritäten, so durch ein Citat aus dem bekannten Buche Cosari noch zu stützen sucht¹⁾.

In der That, die Unpersönlichkeit Gottes, wenn man weiter Nichts darunter versteht, als die Aufhebung jeder Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit, ist mit Nichten ein Specificum des Spinozismus. Es giebt keinen noch so starken Ausdruck im Spinoza, der den Vergleich göttlicher und menschlicher Eigenschaften mit einander abzuweisen bestimmt ist, der nicht durch einen gleich starken Ausdruck bei Maimonides wett gemacht werden kann. Wenn Spinoza einmal sagt: »Der Verstand und der Wille, welche das Wesen Gottes constituirten, müssten um Himmelsweite von unserem Verstande und unserem Willen verschieden sein und in Nichts übereinkommen, als im Namen, nicht anders nämlich, als unter sich übereinkommen der Hund als Sternbild und der Hund als

¹⁾ Gutachtensammlung (שאלות ותשובות) des Zebi Askenasi ed. Amsterdam, Frage 18, S. 23 ff.

bellendes Thier;¹⁾« so sagt Maimonides: »Man kann sich nicht vorstellig machen ein Verhältniss zwischen Intelligenz und Farbe z. B., obgleich doch nach unserer Meinung sie wenigstens in dem einen Punkte zusammenkommen, dass der Begriff der Existenz von Beiden in demselben Wortverstande prädicirt wird. Wie sollte man sich erst ein Verhältniss zwischen zwei Wesen denken, von denen das eine absolut nichts gemein hat mit dem was ausserhalb seiner ist? Denn nach uns ist es blosser Namensgleichheit, wenn man selbst den Begriff des »Existirens« auf Gott und wiederum auf die Dinge anwendet.²⁾«

So wenig aber Maimonides Gott dadurch herabzusetzen meinte, dass er den Gottesbegriff von jeder menschlichen Analogie abdrängte, so wenig ist das bei Spinoza der Fall. Nirgends ist das deutlicher zu erkennen als in der Antwort, die er einem uns Unbekannten gab auf dessen Anfrage über seine eigenthümliche Negirung gewisser Eigenschaften Gottes. »Endlich sagst Du,« schreibt ihm dieser Unbekannte, »dass Du in Gott keine menschlichen Attribute zugibst, damit Du nicht die göttliche Natur mit der menschlichen confundirest. Was ich insoweit richtig finde; denn wir begreifen nicht, auf welche Weise Gott wirkt, noch auch auf welche Weise er will, einsieht, erwägt, sieht, hört u. s. w. Aber, wenn Du diese Thätigkeiten und unsere höchsten Anschauungen von Gott vollständig negirst und behauptest, sie seien auch nicht eminent und übernatürlich in Gott, so ist mir dieser Dein Gott, oder was Du mit dieser Vokabel »Gott« bezeichnen willst, un-

¹⁾ »Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla praeterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis animal latrans.« Ethic. pars I prop. XVII schol.

²⁾ More Nebuchim I. 52. Vgl. auch die Capitel 53 ff., welche zahlreiche Analogien bieten.

erfindlich!« Spinoza antwortet darauf: »Ferner, wenn Du sagst, dass, wenn ich den Akt des Lebens, des Hörens, des Aufmerkens, des Wollens als in Gott selbst eminenter vorhanden läugne, Dir dann unerfindlich ist, was für einen Gott ich eigentlich habe: so argwöhne ich, dass nach Deiner Meinung es keine grössere Vollkommenheit gibt, als diejenige, welche durch die genannten Attribute ausgedrückt wird. Darüber bin ich auch nicht weiter erstaunt; weil ich meine, dass ein Triangel, wenn er nur reden könnte, in derselben Weise sagen würde, Gott sei eminenter triangulär, und der Kreis, dass die göttliche Natur auf eminente Weise kreisförmig sei. Und auf diese Weise würde Jeder seine Attribute Gott zuschreiben und sich Gott ähnlich machen, alles Uebrige aber für ihn missgestaltet sein.¹⁾« Man sieht also, in welchem Sinne Spinoza's Gott unpersönlich ist. Er hält es nur für sonderbar, dass ein denkender Mensch in der menschlich gearteten Persönlichkeit den höchsten Aus-

¹⁾ Die Frage ist enthalten ep. LIX: »Denique ais te in Deo nulla humana concedere attributa, ne divinam cum humana confunderes naturam. Quod hactenus probo; neque enim qua ratione Deus operetur nec qua ratione velit, intelligat, perpendat, videat, audiat, percipimus e. c. t. Venum enim vero, si has operationes summasque nostras de Deo contemplationes pernegas affirmasque eas non esse eminenter et metaphysice (hier scheint das Wort metaphysice in der Bedeutung übernatürlich gebraucht zu sein) in Deo; tuum Deum aut quid per hanc vocem Deus intelligas ignoro. Quod non percipitur, haud negandum est.« Spinoza's Antwort ep. LX lautet: Porro ubi dicis, si in Deo actum vivendi, audiendi, attendendi, volendi e. c. t. eosque in eo esse eminenter nego, quod te tum lateat, qualem habeam Deum; hinc supicor te credere, non majorem esse perfectionem quam quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo quod triangulum siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulus, divinam naturam eminenti ratione circularem esse. Et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet similemque se Deo redderet reliquumque ei deforme videretur.«

druck der Gottheit sieht und dass der Wahn Platz greife, dass, wer Gott nicht zum Menschen mache, ihn nothwendig zu etwas weniger als zu einem Menschen machen müsste.

Denn dass bei Spinoza die Natur nicht als eine bewusste Kraft erscheint, dass Spinoza's Gott Selbstbewusstsein hat nicht bloß innerhalb der endlichen Geister, mit anderen Worten, dass die moderne Lehre von ihm fernzuhalten ist, nach welcher die Vernunft in der Natur sich entäußert und erst im Menschen aus ihrem Anderssein und ihrer Bewusstlosigkeit zu sich selbst kommt und Geist wird, darüber sollte heute kein Streit mehr sein. Bei Spinoza entsteht das Denken aus dem Denken und nicht aus dem Anderssein. Das Anderssein muss nach Spinoza's Gesetzen stets Anderssein bleiben¹⁾. Die moderne Lehre, wir mögen an Hegel selbst denken, oder auch an Fichte und Schleiermacher, hat einen Gottmenschen, aber keinen Gott²⁾. Spinoza hat umgekehrt einen Gott, aber keinen Gottmenschen. In der Beziehung ist seine Lehre specifisch jüdisch.

¹⁾ Ethic. II, 6: »Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habet.«

²⁾ Um dieses Urtheil nicht bloß im eigenen Namen zu fällen, führe ich die Worte des geistvollen Verfassers der evangelischen Homiletik, Palmer an: »Endlich auf die andere Seite hinüberblickend, erkennen wir in Schleiermacher die Richtung, welche das überweltliche Sein so gut wie ganz fallen lässt (denn einzelne augenblickliche Zugeständnisse in Schleiermacher's Glaubenslehre wie in seinen Predigten können anerkanntermassen über die wahre Grundansicht des Systems uns nicht irre leiten), die aber dagegen desto stärker in der historischen Person Jesu die menschgewordene Gottheit erkennt, so nämlich, dass das Menschwerden Gottes zugleich das Gelangen der menschlichen Natur zu ihrer höchsten und reinsten Blüthe ist (Evangel. Homilelik 3. Auflage, S. 53 ff. und an anderen Orten). Damit vergleiche man, was Spinoza, nachdem er seiner

An dem Verkennen Spinoza's nach dieser Richtung hin ist übrigens derselbe Mann schuld, dem andererseits eine gründlichere Würdigung Spinoza's in neuerer Zeit verdankt wird, nämlich Friedrich Heinrich Jacobi. Mit seinem Schlagwort, Spinoza habe keinen persönlichen Gott, glaubte er Spinoza auf den Grund gekommen zu sein. Spinoza aber sagte nur mit den früheren jüdischen Philosophen, dass das unendliche Wesen, welches alles befasst, kein Mensch sei und auch nicht nach Analogie einer solchen Kleinigkeit, wie der Mensch es ist, ausgedrückt und aufgefasst werden könne.

Hegel's Kritik Spinoza's, so überaus anregend dieselbe ist, macht darum doch einen seltsamen Eindruck, wenn man in ihr auf den Satz stösst, dass die Substanz (Gott) bei Spinoza noch nicht Geist sei. Als ob sie bei Hegel überhaupt etwas sei und nicht, wenn es hoch kommt, es erst allmählig zu etwas bringe. Trendelenburg's Stellennachweis¹⁾ und die eingehende, mit philologischer Akribie und philosophischer Schärfe geschriebene Abhandlung Loewe's »über den Gottesbegriff Spinoza's«²⁾ machen es heutzutage unmöglich, die Behauptung noch ferner aufrecht zu erhalten, Spinoza's unendlicher Verstand sei nur in den denkenden Geschöpfen verwirklicht.

Das führt uns denn auch darauf, mit einigen Worten die schwierige Lehre von den »Attributen« zu berühren.

Verehrung vor Jesu Worte geliehen und so Oldenburg genügend beruhigt zu haben glaubt, hinzufügt: Ceterum quod quaedam ecclesiae his addunt quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicant nescire; immo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur quam si quis mihi diceret quod circulus naturam quadrati induerit... An eadem Christianis quos nosti placitura sint, id tu melius scire poteris (ep. XXI Schluss).

¹⁾ Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, 2. Theil: Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg S. 59 ff.

²⁾ Loewe, die Philosophie Fichte's mit einem Anhang: Ueber den Gottesbegriff Spinoza's und dessen Schicksale.

Die Sache ist von so ausgezeichneten Gelehrten bereits besprochen worden, dass es mir nicht einfallen kann, aus eigenen Mitteln es besser machen zu wollen. Am besten übersieht man die Sache, wenn man die Darstellung Kuno Fischer's und das was Trendelenburg dagegen erinnert, in's Auge fasst. Aber namentlich der »neue Tractat« zeigt zur Evidenz, dass auch der Einfluss der jüdischen Philosophen neben der Terminologie und den Distinktionen des Cartesius für die Attributenlehre des Spinoza in Anschlag gebracht werden müsse. Trendelenburg's Kritik Spinoza's, welche zeigt, dass dieser bei seiner Bestimmung des Verhältnisses der Attribute zu einander, sich auf blos formale metaphysische Bestimmungen stützt¹⁾, behält dabei ihr entschieden Zutreffendes.

Bei den jüdischen Philosophen ging die eigenthümliche Gestaltung der Attributenlehre aus von der Erwägung, wie weit sie mit der Lehre von der Einheit oder richtiger Einfachheit Gottes verträglich sei. Maimonides läugnet darum jede Möglichkeit, Gott ein positives Attribut zuzuschreiben, um Gott nicht zum Träger vieler Attribute zu machen und ihn so gleichsam als zusammengesetzt zu fassen²⁾.

Dieselben Erwägungen mit Benutzung zugleich der Cartesischen Distinktionen finden wir bei Spinoza in den »metaphysischen Gedanken.« Auch hier bestimmt die Simplicität Gottes, sein Nicht-Zusammengesetzt-Sein die Auffassung

¹⁾ Trendelenburg, Historische Beiträge II, Seite 53.

²⁾ Die Attributenlehre des Maimonides, die sich More Nebuchim I, 50—60 findet, macht überhaupt den Hauptgegenstand des ersten Theiles des More aus, da die früheren Capitel sie vorbereiten und auch in den spätern noch Einschlägiges sich findet. Er behauptet, dass, »wer da sagt, Gott sei Einer, aber Träger vieler Attribute, damit sage, er sei einer der Rede nach, aber viele der wahren Meinung nach.«

der Attribute¹⁾. Dass Spinoza dabei an die jüdischen Philosophen denkt, die er alle für Peripatetiker hält, was ja, cum grano salis verstanden, richtig ist, das verräth er dadurch, dass er einmal seine Rede abschliesst mit den Worten: »Im Uebrigen kümmern wir uns um das Gemengsel von Distinktionen bei den Peripatetikern nicht,« dann dass er ja maimonidische Beispiele sogar hebräisch citirt²⁾.

Selbstverständlich aber theilte Spinoza nicht die Aengstlichkeit des Maimonides, der die Einheit Gottes zu zerstören dachte durch das Beilegen welcher Art von Attributen auch immer. Aber auch in der jüdischen Philosophie hatte man diese Scheu abgelegt und die Polemik des Creskas gegen Maimonides ist von Spinoza gelesen und im »neuen Traktat« nachweislich benutzt worden.

Creskas nämlich macht zunächst einen Unterschied zwischen Attributen wesenhafter Art und solchen, die nur Auffassungsweisen des Denkens seien, einen ähnlichen, oder richtiger, denselben Unterschied, den wir bei Spinoza zwischen Attributen und Proprietäten lesen³⁾. Die Proprie-

¹⁾ Cogitata metaphysica pars II, caput V—VI (de simplicitate Dei und de vita Dei). Dass Gott einfach sei, beweist Spinoza genau wie Maimonides. Spinoza sagt: »Quum enim per se clarum sit quod partes componentes priores sunt natura ad minimum re composita, necessario substantiae illae, ex quarum coalitione et unione Deus componitur, ipso Deo priores erunt natura, et unaquaeque per se poterit concipi, quamvis Deo non tribuatur.« Maimonides sagt More II. Einleitung, Satz 21: »Alles was aus zwei Dingen zusammengetzt ist, hat in der Zusammensetzung die Ursache seines Daseins, folglich kann es nicht ein an sich nothwendig Existirendes sein. Sein Dasein hat dann vielmehr seine Wurzel in seinen beiden Theilen und in ihrer Zusammensetzung.«

²⁾ Spinoza cog. met. ibid. caeterum Peripateticorum distinctionum farraginem non curamus. Etwas später ist eine sprachliche Bemerkung des Maimonides über den Ausdruck »beim Leben Gottes« hebräisch citirt.

³⁾ Kurzer Tractat ed. Sigwart S. 24 u. 48, ed. Schaarschmidt S. 20 u. 40, ed. Vloten 35, 37 u. 73, 75. Creskas' Polemik gegen

täten sind gar keine solchen Eigenschaften Gottes, durch welche derselbe als ein Vieles und Zusammengesetztes auch

die Attributenlehre des Maimonides findet sich Or Adonai Tract. I, III, 3 ff. Wir übersetzen ein Stück aus dieser Auseinandersetzung des Creskas. »Indess erübrigt uns noch die Erörterung, wie so denn nicht nothwendig sich ergibt, dass wir Gott wesenhafte Attribute absprechen müssen, da wir ja den Vordersatz (des Maimonides) gutheissen, welcher besagt, dass alles, was aus zwei Dingen zusammengesetzt ist, kein nothwendiges Dasein hat. Von zwei Gesichtspunkten ergibt sich aber die Lösung, einmal ist zu sagen, dass wenn auch diese Attribute von uns aus getrennt (verschieden) sind, sie doch sich einen in Gott. Das unendlich Gute, das sein Wesen ausmacht, umfasst sie und macht sie eins nach jeder Seite hin. Dann ist der gedachte Vordersatz nur wahr, wenn das Zusammengefasste und Zusammengesetzte eines Zusammenfassenden und Zusammensetzenden bedarf, wenn nämlich jedes nur ein Theil eines Ganzen ist, dann kann man von der Zusammensetzung sagen, sie sei die Daseinswurzel für das Zusammengesetzte. Gott aber ist kein Theil einer Substanz, ist vielmehr das schlechthin Einfache, dem substantiell das Gute schlechthin zukommt. Was sollte nun hindern, dass er an sich nothwendiges Dasein hat? Gesetzt, wir schreiben ihm seiner Substanz nach das Gute im Allgemeinen oder das Wissen und die unendliche Macht im Besonderen zu, auch alle übrigen Vollkommenheiten, etwa wie vom leuchtenden Körper das Licht mit Nothwendigkeit ausstrahlt; gesetzt also, wir statuirten ein leuchtendes Wesen, dem an sich nothwendiges Dasein zukäme, würde das Licht, das von ihm nothwendig ausstrahlte, beeinträchtigen die Nothwendigkeit seines Daseins? Nein, denn das Licht ist keine von seiner Substanz getrennte Substanz, dass es eines Zusammensetzenden bedürfte, sondern ist ein aus dem Wesen der Sache Resultirendes, das darum als Attribut der leuchtenden Substanz ausgesprochen werden kann. So etwa ist das Verhältniss der Attribute zur göttlichen Substanz. Geschweige denn Attribute wie die Ewigkeit, das ja nur eine »Verstandserwägung« ist, dass er nämlich nicht geworden sei, oder wie das Dasein, das ja nur sein Nichtvorhandensein bestreitet, oder wie die Einheit, die ja nur einerseits seine Zusammengesetztheit bestreitet, andererseits, dass noch anderes ausser ihm da ist.« Trotz der Dunkelheit der Stelle, deren Text auch etwas corrumpt ist, wird sich der Leser leicht überzeugen von der Wichtigkeit derselben für die Erklärung mancher Stelle im kurzen Traktat.

nur erscheinen könnte. Denn sie sind, wenn ich im Sinne Creskas' so sagen darf, bloß Charakterisirungen des Wesens der Gottheit, der Gottheit entweder gedacht mit allen Attributen oder mit einigen derselben. Genau dieselben Proprietäten, welche von Creskas bezeichnet werden als bloße »Verstandeserwägung« werden hier von Spinoza mit dem Worte »auswendige Benennung« bezeichnet, ein Ausdruck, der ungenau sein mag, den wir aber hier vollständig verstehen. Er will sagen, was auch Creskas ausdrücklich sagt, dass wenn von Gott prädicirt wird, beispielsweise Ewigkeit, Bestehen durch sich selbst u. s. w., sein Wesen materiell dadurch nicht bestimmt wird, da es nur immer heisst, der wie auch immer beschaffene Gott hat zu sein nicht angefangen, ist nicht durch einen Anderen producirt u. s. w.

Nachdem Creskas so den Attributen-horror des Maimonides als völlig unberechtigt aufgewiesen hat, mindestens da, wo es sich um bloß formale Attribute handelt, die keine Vielheit in Gott hinein zu tragen vermögend sind, geht er einen Schritt weiter und behauptet, dass auch wesenhafte Attribute, wie Denken, Macht u. s. w., Gott zukommen müssen unbeschadet der Einfachheit des göttlichen Wesens. Maimonides, da er selbstverständlich nicht gewillt war, Gott Weisheit, Macht oder eine andere Vollkommenheit abzusprechen, half sich mit der bekannten Wendung, dass, indem wir Gott Verstand zusprechen, wir ihm nur die Thorheit absprechen, darum aber nichts Positives über sein Denken aussagen. Gut, sagt Creskas. Mach Maimonides aber sprechen wir Gott einmal die Thorheit ab, wenn wir sagen, er sei weise und einmal die Ohnmacht, wenn wir sagen, er sei mächtig. Involviren diese negativen Attribute nicht zwei bestimmte positive Eigenschaften? Was richtet Maimonides aus mit der Wendung: Wir wissen bloß, was wir Gott absprechen, aber nicht, was wir ihm damit zusprechen. Wissen wir ja doch, dass wenn wir von Gott die Thorheit verneinen,

wir ein Anderes ihm damit beilegen, als wenn wir die Ohnmacht ihm absprechen¹⁾. Das ist auch ohne Schaden, fügt Creskas hinzu, denn es ist nicht in Gott Vielerlei, was in unserem Verstande als vielerlei sich darstellt. Wäre es, wie Maimonides sagt, dass wir gar kein positives Attribut von Gott erkennen, so wäre die Gotterkenntniss des Weisen nicht mehr werth, als die des gewöhnlichen Mannes²⁾. Wie kann man überhaupt von der Verhältnisslosigkeit und darum Unvergleichbarkeit Gottes und der Dinge reden, wenn doch die Relation zwischen ihnen besteht, dass er Ursache und sie Wirkung sind?³⁾

Auch in dieser polemischen Wendung folgt Spinoza dem Creskas. Spinoza's Worte: »Nach ihrer Behauptung aber kann von Gott nicht in bejahender, sondern allein in verneinender Weise von uns gewusst werden« und das gleich folgende Urtheil: »Weil sie uns denn mit diesen ihren Aufstellungen genugsam zugestehen, dass sie eine sehr kleine und geringe Erkenntniss von Gott haben,« erhalten durch das eben aus Creskas Mitgetheilte eine um so hellere Beleuchtung, als Spinoza unmittelbar darauf noch einmal den dem Creskas entlehnten Unterschied zwischen Proprietät und Attribut bespricht⁴⁾. Andererseits fühlt Spinoza so gut wie Creskas, dass in den maimonidischen Erwägungen etwas Zutreffendes liegt, das nicht ignorirt werden kann. Maimonides meint: Ist Gott Inhaber real verschiedener Attribute, so kann er nicht mehr einzig genannt werden. Creskas hilft sich, indem er sagt: »Wenn auch die Attribute von uns aus getrennt (verschieden) erscheinen, gehen sie doch bei Gott in eines zusammen.« Spinoza bedient

¹⁾ Vgl. meine Darstellung des Creskas S. 31.

²⁾ Or Adonai l. c.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Kurzer Traktat ed. Sigwart S. 48, 49 ed. Schaarschmidt 41, 42. Vl. 75.

sich der bei Cartesius vorkommenden Distinktionen, um die Sache zu erledigen. Dass er nämlich überhaupt an den maimonidischen Einwurf denkt, beweisen seine Worte in dem Scholion, welches dem Satze vorangeht, dass die Substanz unendlich viele Attribute habe. Dasselbst heisst es: »Weit entfernt, dass es absurd sein sollte, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist nichts klarer in der Natur, als dass jedes Sein unter irgend einem Attribute gefasst werden müsse und dass, je mehr Realität oder Sein es hat, desto mehr Attribute, welche die Nothwendigkeit (Ewigkeit) und die Unendlichkeit ausdrücken, ihm zukommen müsse¹⁾.« Zur Erklärung aber, wie die vielen Attribute dennoch eins sein können, citirt er einmal selbst die Stelle des Cartesius, in welcher dieser die dreifache Distinktion der Dinge auseinandersetzt²⁾. Real verschieden seien zwei oder mehrere Substanzen, weil jede ohne die andere klar und deutlich begriffen werden könne. Modal verschieden seien die Substanzen von ihren Modificationen oder auch die Modificationen einer und derselben Substanz. Endlich seien nur rational verschieden die Substanz und ihr Attribut oder zwei Attribute derselben Substanz. Dort steht er aber noch auf Cartesischem Standpunkte, auf welchem die Sache leichter zu verstehen war, da Denken und Ausdehnung als real verschieden gefasst werden dürfen, weil sie zwei verschiedene Substanzen seien. Selbst wenn Cartesius unendliche Attribute Gottes zugab, so gingen sie ihm doch in der geistigen Natur Gottes in eins zusammen. Schwieriger wurde die

¹⁾ *Ethices pars I prop. X scholion*: »Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantive plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat.

²⁾ *Cog. metaphys. II, V de simplicitate Dei*.

Sache dadurch, dass Spinoza die beiden nach Cartesischer Vorstellung heterogenen und real verschiedenen Substanzen, Denken und Ausdehnung, als Attribute derselben Substanz zu fassen sich bewogen fühlte und er also da eine *distinctio rationis* zu statuiren hatte, wo Cartesius eine *distinctio realis* sah.

Hier wie in seiner ganzen Attributenlehre stützt sich Spinoza, wie Trendelenburg richtig kritisirt, auf bloß formale metaphysische Bestimmungen. Wir kennen bloß zwei Attribute Gottes, sagt er selbst¹⁾. Warum muss Gott dennoch unendlich viele Attribute haben? Weil das unendliche Wesen nicht anders definirt werden kann, als dass es aus unendlich vielen Attributen besteht²⁾. Wie lassen sich aber unendlich

¹⁾ Im »kurzen Traktat« ed. Schaarschmidt 34, ed. Sigwart 47 wird das in folgender Weise in einer Anmerkung ausgedrückt: »Was die Attribute betrifft, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von denen eine jede selbst unendlich vollkommen sein muss doch dass von allen diesen unendlichen (Attributen) uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung. Alles ferner was Gott gemeiniglich zugeschrieben wird, sind nicht Attribute, sondern nur gewisse Weisen, die ihm beigelegt werden mögen, sei es in Betreff von allem, d. h. aller seiner Attribute, sei es in Betreff eines Attributes; in Betreff aller, wie dass er ewig, durch sich bestehend, unendlich, Ursache von allem, unveränderlich sei, in Betreff eines, wie dass er allwissend, weise u. s. w. sei, was zum Denken, und wieder dass er überall sei, Alles erfülle u. s. w. was zur Ausdehnung gehört.«

²⁾ Ethic. l. c. »Et consequenter nihil etiam clarius quam quod eus absolute infinitum necessario sit definiendum (ut def. 6. tradidimus) ens quod constat infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit.« Im kurzen Traktat ed. Sigwart 12 ed. Schaarsch. 6 heisst es folgendermassen: »Der Grund ist (warum Gotte unendliche Attribute zugeschrieben werden müsse), da das Nichts keine Attribute haben kann, das All alle Attribute haben müsse. Wie also das Nichts, weil es das Nichts ist, keine Attribute hat, so hat das Etwas Attribute, weil es das Etwas ist. Folglich muss es, je mehr es Etwas ist, desto mehr

viele Attribute bei einem Wesen denken, das aufs höchste einfach sein muss? Es giebt nur den Ausweg, dass die Attribute nur ein verschiedener Ausdruck derselben Sache sind. Man sieht, die Identität der Attribute ist vorausgesetzt, weil vorausgesetzt ist, dass in Gott keinerlei Zusammensetzung statthaben kann, die aber unvermeidlich ist, wenn die Attribute etwas real Verschiedenes sein sollen. Warum aber das, was in seinem Wesen eins ist, unserem Verstande als zwei erscheint, diese Erklärung ist im Spinoza ebenso wenig zu finden, wie die Erklärung überhaupt, wie das Eine sich modificirt in die Fülle der Einzeldinge. Höchstens bietet der Begriff der Nothwendigkeit, dieser das System Spinoza's beherrschende Begriff, eine Art von Erklärung, insofern sich sagen lässt, dass das Sich-Modificiren der Substanz gerade so nothwendig ist, wie das Beisichbleiben trotz der Modification. Denn im Spinoza'schen System ist jedes Einzelding, unter dem richtigen Gesichtspunkte gesehen, gerade so nothwendig, wie Gott selbst. Die Frage demnach, warum erkennt der Mensch nur zwei Attribute, da es doch unendlich viele gibt, warum erscheinen sie ihm als verschieden, da sie ja doch in ihrem Wesen identisch sind, ist nach Spinoza dadurch abgeschnitten, dass man ebenso gut fragen könnte, warum ist der Mensch Mensch und nicht etwas anderes.

Nicht mit hineinziehen können wir schon hier den vorzugsweise bestimmenden Grund, warum Spinoza die Ausdehnung als Attribut Gottes fassen musste, weil er erst vollständig offenbar wird bei Besprechung des zweiten »Wunders« des Cartesius, der Schöpfung aus Nichts. Dagegen gehört noch hierher die Frage: Fassen wir nach Spinoza Gott adäquat auf oder nicht?

Attribute haben, und folglich muss Gott, als das Vollkommenste, das Unendliche, oder Alles — Etwas Seiende, auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben.«

Im Grunde scheint es, dass Spinoza erklären müsste, unsere Auffassung Gottes sei inadäquat; denn wenn wir von einem Wesen, das unendlich viele Attribute hat, nur zwei erkennen, so ist unsere Auffassung dieses Wesens überaus mangelhaft. In der That drückt er sich auch so aus, wo er laxere Ausdrücke anwendet. So heisst es im kleinen Traktat¹⁾: »Ich sage nicht, dass wir ihn (Gott) so wie er ist oder adäquat erkennen müssen, sondern es ist uns, um mit ihm vereinigt zu werden genug, dass wir ihn einigermaßen kennen; da auch die Erkenntniss, die wir vom Körper haben, nicht derart ist, dass wir ihn so wie er ist oder vollkommen erkennen; und doch welche Vereinigung, welche Liebe!« Ebenso spricht er bisweilen von der menschlichen Schwäche (*imbecillitas humana*), wo es sich um die höchste Erkenntniss handelt²⁾. Indess wo er sich genau ausdrückt, da nennt er unsere Erkenntniss Gottes adäquat. So heisst es in dem oben gedachten Traktat: »Was das andere angeht, dass Gott von uns nicht mit adäquater Erkenntniss erkannt werden könne, hierauf ist genugsam von Cartesius geantwortet worden, in seiner Antwort auf die Einwürfe, die diesen Gegenstand betreffen«³⁾. Diese Berufung auf Cartesius ist auch darum interessant, weil er des Cartesius Worte offenbar noch an einer anderen Stelle im Gedächtnisse hat, in welcher er aufs klarste und bündigste auseinandersetzt, wie er sich zusammenreimt eine adäquate Erkenntniss Gottes, die doch zugleich in so hohem Grade unvollkommen und mangelhaft sein soll. In einem bereits oben von uns citirten Briefe an einen Unbekannten schreibt er nämlich noch Folgendes: »Auf deine Frage, ob ich von Gott einen so klaren Begriff (*ideam*) habe, wie vom Triangel, antworte ich bejahend. Wenn du mich aber

¹⁾ ed. Sigwart S. 131, ed. Schaarschmidt, S. 96.

²⁾ de intellectus emendatione II ed Bruder S. 10: »Quum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur u. a. a. O.

³⁾ kurzer Traktat ed. Sigwart. S. 51—52. ed. Schaarschmidt S. 37.

frägst, ob ich von Gott ein so klares Bild (*imaginem*) habe, wie vom Triangel, antworte ich verneinend. Denn Gott können wir nicht einbilden (*imaginari*), wohl aber erkennen (*intelligere*). Dabei ist auch zu merken, dass ich nicht sage, ich erkenne Gott ganz und gar, sondern ich erkenne einige seiner Attribute, nicht aber alle, auch nicht den grössten Theil derselben, und es ist sicher, dass die Unkunde des grösseren Theiles von ihnen nicht hindere, Kenntniss von einigen von ihnen zu haben. Als ich die Elemente des Euklid lernte, erkannte ich zuerst, dass die drei Winkel eines Triangels gleich sind zweien Rechten, und diese Eigenschaft des Triangels erkannte ich klar, obwohl ich vieler anderer Eigenschaften desselben unkundig war¹).« Damit vergleiche man, was Cartesius auf einen gleichen Einwand hin antwortet, wie er gleichfalls eines mathematischen Beispiels sich bedient, um zu zeigen, dass der Umstand, dass wir das Unendliche nicht erfassen, ja dass es in der Natur des Unendlichen liegt, nicht erfasst, umfasst zu werden (*comprehendi*), nicht hindert, eine richtige Vorstellung von Gott, der unendlich ist, zu haben²). Es

¹) epist. 60: »Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interrogas, utrum tam claram de Deo quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam ejus attributa, non autem omnia neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.«

²) Renati Des-Cartes opp. responsiones quintae ed. Amstel. pag. 66: »Unum monebo de idea infiniti, quam ais non posse esse veram, nisi comprehendam infinitum, dicique posse ad summum me cognoscere partem infiniti et quidem partem minimam, quae non melius infinitum refert, quam exigui capilli effigies hominem integrum repraesentat. Moneo, inquam, e contra plane repugare, si quid comprehendam ut id quod comprehendo

wird dadurch am besten deutlich, wie Spinoza trotz seiner Lehre von der Unendlichkeit der göttlichen Attribute dennoch der Zuversicht leben konnte, Gott adäquat zu erkennen.

Doch verlassen wir jetzt diesen Punkt, um uns den beiden anderen »Wundern« des Cartesius zuzuwenden.

Diese sind die »Schöpfung aus Nichts« und die »Willensfreiheit des Menschen.« Man kann von dem ersten Punkte sagen, dass er beinahe von allen der eingehendst besprochene in der jüdisch-mittelalterlichen Philosophie ist. Das lässt sich selbst äusserlich und räumlich anschauen, wenn man die vasten Untersuchungen über diesen Gegenstand bei Maimonides, Gersonides und Creskas einsieht. Auch die Willensfreiheit des Menschen, wie sie schon bei den vormaimonidischen Philosophen von Saadias an, um ihrer religiösen Bedeutung willen, zu Fragen und Antworten Anlass giebt, wird von Maimonides zwar als Thatsache des Bewusstseins für keines Beweises bedürftig hingestellt, dennoch aber als etwas bezeichnet, was mit dem göttlichen Wissen oder Vorherwissen zu vereinigen über die menschliche Begriffsfähigkeit gehe¹⁾. Damit gab er aber seinen

sit infinitum; idea enim infiniti ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur, et nihilominus est manifestum, ideam quam habemus infiniti non repraesentare tantum aliquam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo quo debet repraesentari per humanam ideam, etsi proculdubio alia multo perfectior, hoc est accuratior et distinctior haberi possit a Deo aliave natura intelligente, quae sit humana perfectior: Eadem ratione qua non dubitamus quin Geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a Geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint atque in ejus idea animadverti, quae ab illo ignorantur. Ut enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam ad habendam ideam totius trianguli, sic quoque sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur.»

¹⁾ Maimonides beginnt das 51. Capitel des 1. Buches des More Nebuchim mit folgenden Gedanken: Es gibt Dinge, die an sich klar

Nachfolgern ein Räthsel auf, ähnlich wie Cartesius den seinigen. Und auch die Lösung dieses Räthsels durch eine schroffe Längnung dieser Bewusstseinsthatsache und durch den Versuch, auch ohne sie ein Fundament zur Aufrichtung eines religös-sittlichen Lehrgebäudes zu finden, ist von Creskas versucht worden in einer Weise, die nicht nur im Resultate an Spinoza erinnert, sondern auch in seinem Wege zu diesem Resultate, der uns durch den »neuen« Traktat mehr blogelegt worden, als das früher der Fall war. Dort nämlich findet sich, wie Trendelenburg¹⁾ richtig anmerkt, eine dialectische Behandlung des »Möglichen,« dessen was sein kann und auch nicht, des contingens, wie sie in den sonstigen Spinozischen Schriften uns nicht begegnet. Dafür erinnert aber diese dialectische Behandlung an die von Creskas seiner Untersuchung über den »Willen« gleichfalls vorausgeschickte dialectische Erörterung der »Natur des Möglichen« in so erkennbarer Weise, dass wir an geeignetem Orte darauf zurückzukommen gedenken.

Was hatte nun aber Spinoza vor allem aus den Erörterungen der jüdischen Philosophen über »Schöpfung« entnehmen können und müssen, was er im Cartesius entweder nicht fand, oder wovon gerade das Gegentheil in ihm zu finden war?

Im allgemeinen ist zu sagen, dass sie die Schöpfung als wissenschaftliches Problem, nicht als eine Unbegreiflichkeit behandelten. Ein Punkt nämlich, in dem alle jüdischen Philosophen, so weit sie auf eine solche Be-

sind und gar keines Beweises bedürfen und die man sich nur zu beweisen gemüssigt sieht, weil Leute aufgestanden sind, die es in Abrede gestellt haben. Als Beispiele für das, was nicht bewiesen zu werden braucht, weil man sich auf sie als auf Thatsachen berufen kann, führt er an, dass Bewegung existirt, dass der Mensch Willensfreiheit hat u. s. w., dagegen ist die schwierige Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem göttlichen Wissen dargestellt More. Nebuchim III, 20.

¹⁾ Histor. Beiträge III. Theil S. 330.

zeichnung Anspruch machen können, sich trafen, war die Anerkennung, dass es auch ein absolut Unmögliches gebe, d. h. ein solches Unmögliches, das von Gott auszusagen keine Blasphemie und keine Verkleinerung involvire. Maimonides lehrt¹⁾: »Das Unmögliches hat eine feste und constante Natur, die nicht das Werk eines Handelnden und unter keiner Bedingung wandelbar ist. Darum kann man auch in der Richtung Gott keine Macht zuschreiben.« Unter den Beispielen, die er anführt, um ein an sich Unmögliches aufzuweisen, begegnen uns: Die Vereinigung contradiktorischer Gegensätze, oder dass Gott Seinesgleichen schaffe, oder dass Gott sich verkörpere u. s. w. Aehnlich sagt Maimonides an einer andern Stelle²⁾: »Man nennt das nicht ohnmächtig, was nicht leistet, was zu leisten nicht in seiner Natur liegt. Denn wir sagen nicht von einem Menschen, er sei schwach, weil er nicht 1000 Centner heben kann und wir schreiben Gott keine Ohnmacht zu, weil er sich nicht verkörpern kann, noch Seinesgleichen schaffen, noch ein Quadrat, dessen Seite seiner Diagonale gleich ist.« Damit stimmen überein die Erklärungen, die wir bei Creskas lesen. Wenn wir Gotte, sagt Creskas, eine allseitig unbeschränkte Macht zuschreiben, so haben wir nicht umsonst hinzugefügt »in allen Stücken, wobei die Annahme der Möglichkeit nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch bringt,« denn was die Vernunft als unmöglich erkennt, davon kann nicht prädicirt werden, dass Jemand dazu Macht hat³⁾.

Der Kundige sieht leicht, wie gross die Tragweite dieser Sätze für den seinen Cartesius kritisch lesenden Spinoza

¹⁾ More Nebuchim III, 15 Anfang des Capitels.

²⁾ More Nebuchim I, 75.

³⁾ Creskas, Or Adonai, Tract. II, Abschnitt 3 cap. 1 ed. Wien 40 b:

ואמנם החנינו ואמרנו בכל מה שאפשר שיצויר מציאותו אצל השכל למה שהוא מבואר שמה שלא יצויר מציאותו אצל השכל לא יפול עליו שם היכלת ולזה העדר היכלת עליו איננו ליאות כלל.

sein musste. Cartesius erklärt wohl auch die Wesenheiten der Dinge und die mathematischen Wahrheiten für ewig und unveränderlich, aber er giebt seinem Gegner zu, dass sie das nur seien, weil Gott es so gewollt und so angeordnet hat¹⁾. Der göttliche Wille ist hier das Ueber-schiessende, das sich weder mit der Wirklichkeit noch auch mit dem göttlichen Verstande deckt. Das ist's, was Cartesius unter der göttlichen Indifferenz versteht, von der er an vielen Orten spricht²⁾. Am deutlichsten trägt Cartesius diese seine der jüdischen Philosophie entgegengesetzte Ansicht in folgenden Worten vor: »Was aber die Schwierigkeit anbetrifft zu begreifen, wie der freie und indifferente Wille Gottes bewirken könne, dass der Satz, die drei Winkel eines Dreiecks seien gleich zwei Rechten, nicht wahr sei, oder überhaupt, dass contradictorische Behauptungen

¹⁾ Renati Des-Cartes opera, Amstel. I Appendix pag. 72: »Quod vero ais tibi durum videri statuere aliquid immutabile et aeternum praeter Deum, merito sic videretur, si de re existente quaestio esset, vel tantum si quid ita immutabile statuerem, ut ejus immutabilitas a Deo non penderet. Sed quemadmodum Poëtae fingunt a Jove quidem fata fuisse condita, sed postquam condita fuere, ipsum se iis servandis obstrinxisse: ita ego non puto essentias rerum mathematicasque illas veritates quae de ipsis cognosci possunt esse independentes a Deo, sed puto nihilominus quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsae esse immutabiles et aeternas; quod seu durum seu molle esse velis, sufficit mihi quod sit verum.«

²⁾ Ibidem I responsiones pag. 160: Quantum ad arbitrii libertatem longe alia ejus ratio est in Deo quam in nobis; repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut unquam fient Nempe exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore quia vidit melius sic fore quam si creasset ab aeterno; nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis quia cognovit aliter fieri non posse e. c. t. Sed contra quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius est quam si creatus fuisset ab aeterno, et quia voluit tres angulos trianguli necessario aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis.

nicht gleichzeitig wahr sein können, so wird das leicht durch die Erwägung gelöst, dass der göttlichen Macht keine Grenzen gesteckt werden können, dann auch durch die Beachtung des Umstandes, dass unser Geist endlich ist und so beschaffen, dass er als möglich das begreifen kann, wovon Gott in Wahrheit gewollt hat, dass es möglich sei, dagegen nicht so, dass er als möglich auch begreifen könnte, das was Gott zwar hätte möglich machen können, aber dennoch selbst als unmöglich machen wollte¹⁾.«

Der Widerspruch gegen diese Cartesianische Meinung oder die Annahme derselben hat, wie leicht einzusehen, für den Spinozismus die Bedeutung von Sein und Nichtsein. Für diesen ist die völlige Congruenz oder richtiger die völlige Identität des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens einer der Angelpunkte des Systems. Für ihn gibt es in Gott keine Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit geworden ist, für ihn ist die Wirklichkeit nicht eine der vielen möglichen Willensäusserungen Gottes, sondern sie erschöpft ganz den göttlichen Willen. Darum stellt Spinoza auch schon im kurzen Traktate den Satz auf: »Im unendlichen Verstande Gottes ist keine Substanz, die nicht formaliter, d. h. nach damaligem Sprachgebrauche real in der Natur ist²⁾.« Darum unterbricht er später seinen Vor-

¹⁾ Renati Des-Cartes epistol. pars I ep. CXVI pag. 372: »Quantum ad difficultatem concipiendi qui liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum quod tres anguli trianguli sint duobus rectis aequales aut universum quod contradictoria nequeant esse simul vera; id facile solvi potest considerando potentiae divinae limites nullos esse posse; deinde etiam advertendo mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tamquam possibilea ea quae Deus revera voluit esse possibilea; sed non ita ut possit etiam concipere tamquam possibilea ea quae Deus potuisset quidem possibilea reddere, sed quae tamen ipse voluit reddere impossibilea.« Diese Erklärungen des Cartesius machen es auch deutlich, wie stark Spinoza damals anstiess, als er sagte: »aeternas veritates extra Dei arbitrium constitutas esse.« Epist. 48.

²⁾ Kurzer Traktat I, ed. 2. Sigwart S. 12. ed. Schaarsch. S. 7.

trag so, dass Avenarius¹⁾ mit Recht an die Unterbrechung sich stösst, ohne dass wir darum an einen späteren Zusatz zu denken haben, sondern lediglich, um die Behauptung, auf die es ihm ankommt, ganz sicher zu stellen, wie ja denn auch die Worte: »Wenn Gott nicht alles schaffen könnte, was zu schaffen möglich ist, so würde das gegen seine Allmacht streiten, aber keinesweges, wenn er nicht schaffen könnte, was in sich selbst widersprechend ist,« selbst in ihrer Fassung die Worte der jüdischen Philosophen in's Gedächtniss rufen. Wir können darum auch Sigwart nicht beipflichten, wenn er zu der Behauptung des »kurzen Tractats«²⁾: »die Ausdehnung ist eine Eigenschaft des unendlichen Wesens, darum kann von ihr nicht gesagt werden, dass sie in Gott etwa blos eminenter existire,« die Berufung des Spinoza auf das erste Hauptstück nicht verificiren zu können meint. Eine der Hauptarbeiten des ersten Hauptstückes ist ja gerade die Aufweisung dieses Satzes, dass nämlich die in der Natur realen Eigenschaften auch reale Eigenschaften Gottes sind, nicht Abschattungen von Solchen, die in Gott eminenter existiren.

Und hier gerade enthüllt sich die ganze Bedeutung der oben gezeigten Differenz zwischen den jüdischen Philosophen, Spinoza mit eingerechnet, und Cartesius. Was in sich selbst widersprechend ist, davon darf auch die Möglichkeit Gott selbst nicht zugeschrieben werden. Es ist in sich selbst widersprechend, dass aus einer Ursache etwas folge, was gar nicht in ihr liegt. Ist in Gott kein Princip der Körperlichkeit, ist die Ausdehnung ein Attribut, das auf Gott nicht passt, so lässt sich auch das Entstehen der Körperlichkeit aus Gott nicht begreifen. Jeder Willensakt Gottes ist

¹⁾ Ibid. I, 2 ed. Sigwart, der in seinen »Erläuterungen und Parallelstellen« S. 165 mit Recht auf die Beobachtung Avenarius' Gewicht legt, ohne dass nach unserer Meinung ein späterer Zusatz angenommen zu werden braucht.

²⁾ II, 19 ed. Sigwart S. 116.

Joël, Genesis d. Lehre Spinoza's.

auch ein Wesensakt Gottes. Gottes Willen und Gottes Wesen ist identisch. So der Gedankengang der jüdischen Philosophen. Für Cartesius dagegen ist die Schöpfung ein »Wunder,« für welches die Schrankenlosigkeit des göttlichen Willens die zureichende Erklärung gibt.

Ist aber das früher Gesagte in allen seinen Consequenzen bei den jüdischen Philosophen ausgesprochen?

Nun, bei Maimonides ist diese Consequenz darum keine so unausweichliche, weil er meint, darüber, dass es auch ein an sich Unmögliches gebe, das auch in Bezug auf Gott als solches gilt, seien die Philosophen einig, schwieriger sei aber die Gränzbestimmung, was wir in Bezug auf Gott für möglich oder für unmöglich setzen dürfen¹⁾. Aber man vergesse nicht, dass Spinoza nicht blos die Antworten gelesen hat, wie Maimonides aus den von ihm selbst aufgestellten Schwierigkeiten sich herauswickelt, sondern dass ihm unter Umständen die Schwierigkeiten, die Maimonides mit aller Schärfe erörtert hat, besser gefallen als die Lösung. Zwar auf die Art, wie die Materie aus Gott hervorgebracht sei, lässt sich Maimonides überhaupt nicht ein. Er erklärt wohl seinen Glauben an das Hervorgebrachtsein der Materie aus dem Nichts²⁾, sagt aber ausdrücklich, dass auch die Ansicht einer coaeternen Hyle die Religion nicht beeinträchtige, wenn man nur Welschöpfung in der Zeit, die freilich hier nur Weltbildung wäre, annehme³⁾. Von der letzteren Ansicht, der zeitlichen Entstehung der Welt, meint er, sie sei philosophisch nicht beweisbar, sie lasse sich eben nur plausibel machen. Das hält ihn jedoch nicht ab, in präcisester Form alles zu erörtern, was gegen sie spricht. Spinoza, der gerade aus diesen Capiteln sein schärfstes Argument gegen die Maimonidische Exegese nimmt⁴⁾, hat

¹⁾ More Nebuchim III, 15. Vgl. auch ibid. II, 13.

²⁾ More II, 13.

³⁾ Ibid. II, 25.

⁴⁾ Spinoza tract. theolog. pol. Cap. VII.

sie mit achtsamem Auge gelesen. Für ihn waren bedeutsam und benutzbar folgende Argumente:

»Wenn Gott die Welt aus Nichts geschaffen hätte, so würde er vor der Schöpfung bloß der Möglichkeit nach thätig gewesen, und, schaffend, von Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen sein. Das setzt aber in Gott einen bloß möglichen Zustand voraus und es hätte eines Bewirkenden bedurft, der diese Möglichkeit in Wirklichkeit übergeführt.« Ferner: »Wenn ein thätiges oder wirkendes Wesen bald wirkt und bald nicht, so weist das auf Hindernisse und Bedürfnisse hin, die ihn stören und die ihn veranlassen. Was für ein neues Bedürfniss sollte es aber für Gott geben oder welches Hinderniss sollte entstehen, um das eine Mal seinen Willen zur Ruhe, das andere Mal zur Thätigkeit zu treiben? Seine Thätigkeit muss umgekehrt beständig sein, wie er selbst beständig ist.« Endlich: »Die Weisheit Gottes ist sein Wesen, die Welt ist ein Produkt dieser Weisheit, folglich ist sie ewig wie diese«¹⁾.

Auch Spinoza argumentirt im kurzen Traktat daraus, dass in Gott keine Ursache sein kann, durch welche er bewogen werden könnte, das eine eher als das andere zu thun, dann aus der Einfachheit des göttlichen Willens, und endlich daraus, dass er nicht unterlassen kann zu thun was gut ist²⁾. Das sind aber, wenn man genauer zusieht, die drei von Maimonides angeführten Argumente.

Wichtiger und belangreicher aber musste für Spinoza werden, was Maimonides bei Gelegenheit der Weltschöpfung über den Zweck begriff sagt. Namentlich die Bewegung und die Beschaffenheit der Himmelskörper geben dem Maimonides Anlass zu der Behauptung, dass nur die Determination und der Wille eines beabsichtigenden Wesens für sie eine ausreichende Erklärung abgeben. Dass in Spinoza's

¹⁾ Diese Argumente für Weltewigkeit führt Maimonides More II, 14 an, nachdem er vorher die eigentlich Aristotelischen angeführt.

²⁾ Kurzer Traktat I, 2 Sigwart S. 16. Schaarschm. S. 9.

Zeit diese Trennung zwischen sublunarer Welt und jenseitiger nicht mehr haltbar war, ist selbstverständlich. Aber nicht diese Schwäche der maimonidischen Argumentation, sondern was dieser dabei auseinandersetzt, musste für Spinoza von hohem Interesse sein. Maimonides drückt sich folgendermassen aus¹⁾:

»Dass Aristoteles nicht glaubt, die Dinge existirten von ungefähr, ist klar. Aber ob daraus, dass sie nicht durch Selbstentstehung existiren, nothwendig folge, dass sie das Werk eines Planes und eines freien Willens seien, dafür dass Aristoteles dies glaube, habe ich keinen Beweis. Denn einerseits sagen, die Dinge sind nothwendig, andererseits, sie entstehen nach einem Plane und einem freien Willen, diese beiden Gedanken in eins zu denken, das scheint mir der Vereinigung von zwei contradiktorischen Behauptungen sehr nahe zu kommen. In der That, die Idee der Nothwendigkeit, die Aristoteles sich bildet, ist folgende: Alles was unter den Wesen nicht das Werk der Kunst ist, hat nothwendig eine Ursache, die sie hervorgebracht und so gestaltet hat wie sie gegenwärtig ist. Diese Ursache hat eine zweite, die zweite eine dritte und so fort, bis man zur ersten Ursache kommt, der Alles entstammt. Denn eine Verkettung von Ursachen in infinitum²⁾ ist nicht zuzugeben. Er glaubt darum freilich nicht, dass die Existenz der Welt nothwendig resultirt von der ersten Ursache, wie der Schatten resultirt vom Körper oder wie die Hitze vom Feuer, oder wie das Licht von der Sonne, wie diejenigen ihm nachsagen, die seine Worte nicht

¹⁾ More Nebuchim II, 20.

²⁾ Nicht unbemerkenswerth ist der Umstand, dass Spinoza an der kurz vorher angeführten Stelle (Sigwart S. 16) noch den regressus in infinitum gleichfalls für unmöglich erklärt, wie Aristoteles und Maimonides, während er später ein solches Argument nicht billigt, ja in dem bekannten 29. Briefe den Creskas dafür lobt, dass er den Beweis für das Dasein Gottes zu finden versteht, ohne das Vorhandensein eines progressus in infinitum für unmöglich zu erklären.

verstehen. (Bekanntlich confundirte man eine lange Zeit im Mittelalter sowohl bei Arabern als bei Juden neuplatonische Anschauungen mit Aristotelischen). Er (Aristoteles) glaubt im Gegentheil, dass es mit dieser Nothwendigkeit etwa so bestellt sei, wie das Gedachte (Intelligible) aus dem Denken (Intellekt) nothwendig resultirt, indem der Intellekt der Producent des Intelligiblen, insofern es intelligibel ist. Denn auch nach Aristoteles ist diese erste Ursache ein Verstand und zwar der höchste und vollkommenste. Aber wenn er auch sagt, dass Gott will, was aus ihm entspringt, dass er daran Freude und Vergnügen hat, dass er unmöglich das Gegentheil davon wollen könnte, so kann man das doch nicht Absicht nennen. In der That, der Mensch wünscht zwei Augen und zwei Hände zu haben, er hat daran Freude und Vergnügen, er könnte nicht das Gegentheil wünschen. Aber wenn ein solches Individuum zwei Augen und zwei Hände hat, so entstammt das nicht einer von demselben ausgehenden Absicht, noch weil er gerade diese Gestalt und diese Handlungen will. Die Idee der Absicht und die der Determination findet nur ihre Anwendung auf eine Sache, die noch nicht existirt und welche existiren kann, und auch nicht so wie man sie projektirt oder bestimmt hat.«

Auch im weiteren Verlaufe sagt Maimonides, dass, wer das Weltall so innigst mit seiner Ursache verknüpft, dass es an der Ewigkeit Gottes Theil hat, nur eigentlich zur »Verschönerung der Redensart« von einer nach Absichten handelnden Ursache der Welt reden kann¹⁾.

So drängt Maimonides Jeden, der nicht an Schöpfung in der Zeit glaubt, zum Aufgeben des Zweckbegriffes. Damit ist nun noch sein interessantes Capitel über den Zweck selbst zu vergleichen²⁾.

¹⁾ More Nebuchim II, 21.

²⁾ Ibid. III, 13.

Den letzten Zweck, erklärt er daselbst, kann man nur suchen für ein in der Zeit entstandenes Ding. Darum werde sich z. B. Keiner der Absurdität schuldig machen, nach dem Zweck des Daseins Gottes zu fragen. Nach der Ansicht von der Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt sei es aber ebenso absurd, nach dem letzten Zweck der Welt, ja auch ihrer Theile, zu fragen. Wohl lehre Aristoteles, dass die Natur nichts umsonst thue, aber das ist doch nur der immanente Zweck. Wenn freilich Aristoteles auch angebe, dass die Pflanzen um der Thiere willen da seien und ähnliches, so will sich das schon mit seiner Ansicht von der Ewigkeit der Welt nicht gut reimen. Im Grunde ist innerhalb dieses Systems der letzte Zweck jedes Individuums vollständig nur das zu werden, wozu es von Natur angelegt ist. Damit hat es denn auch seinen Zweck erreicht. Dagegen der Zweck im anderen Sinne z. B. die Frage: Wozu ist eigentlich der Mensch da? habe auf diesem Standpunkte keinen Sinn, so wenig wie die: Wozu ist das Universum da? Aber auch nach unserer Ansicht (der maimonidischen nämlich, dass die Welt entstanden sei) muss man sich an dem immanenten Zweck genügen lassen. Denn gesetzt, wir suchten den transcendenten Zweck und behaupteten, die Welt sei um des Menschen willen da, so entstände die Schwierigkeit: Wozu ist wiederum der Mensch selbst da? Wollten wir erwiedern: Um Gott zu verehren, so entstände die neue Frage: Was frommt es Gott, von uns verehrt zu werden? Es bleibt uns demnach Nichts als zu sagen: die Dinge seien um ihrer selbst willen da. Auch gibt es grössere und herrlichere Dinge (nämlich die Sphärengeister, die ihm mit den Engeln identisch sind) als der Mensch.

Darum, so schliesst Maimonides, beunruhige man sich nicht mit dem Aufsuchen eines Zweckes für das was keinen anderen Zweck hat, als seine eigene Existenz, welche abhängt von dem göttlichen Willen, oder wenn du es vorziehst, von der göttlichen Weisheit.

Ich glaube nicht, dass ich für Jemand, der Spinoza kennt, erst darzulegen habe, welche Bedeutung für ihn derartige Erörterungen haben müssten. Man lasse sich aber die Mühe nicht verdriessen, das in Rede stehende Capitel über den Zweck, welches sich im dreizehnten Capitel des dritten Theiles des More Nebuchim findet, mit dem zu vergleichen, was Spinoza am Schlusse des ersten Theiles seiner Ethik¹⁾ in längerer zusammenhängender Darstellung auseinandersetzt. Man wird aus den hier wie dort vorkommenden kritischen Bemerkungen über die Meinung, alles sei um des Menschen willen da und der Mensch, damit er Gott verehere, ebenso über den Aristotelischen Satz: die Natur thut nichts vergebens, deutlich erkennen, dass die Beziehungen zwischen beiden Erörterungen sehr innige sind.

Gersonides, der eigentliche Fortsetzer des Maimonides, bewegt sich in dem Gedankengange desselben. Auch er sagt, die Welt sei entstanden, sonst habe der Zweckbegriff keinen Sinn. Ja, sein Beispiel rückt dem Spinoza noch näher. Weil nur Entstandenes eine Zweckursache hat, meint Gersonides, darum wird in den mathematischen Wissenschaften von Zweckursachen nicht gesprochen. Beispielsweise sage Niemand: zu welchem Zwecke sind die Winkel eines Dreieckes gleich zwei Rechten, oder die Diagonale des Vierecks nicht gleich seiner Seite²⁾. Nach

¹⁾ Ethic. pars I. Schluss. Appendix zu prop. XXXVI. Damit vergleiche man was wir im Texte noch über Gersonides hinzufügen.

²⁾ Lewi ben Gerson, Milchamot Adonai VI, I, 6 ed. Leipzig S. 308: ולפי מה שאינו מפעולת פעל אין בו סבה תכליתית, היה שלא תנתן בדבר מהחכמות הלמודיות סבה תכליתית, אם לא היה מה שבהם מצד הטבע או הבחירה והמשל שלא יאמר לאיזה תועלת היו זוויות המשולש שוות לשתי נצבות, וקוטר המרובע בלתי שווה לצלעו וכן הענין בשאר הדרושים הלמודים, והיה זה כן לפי שאין בכאן פועל הוא אשר שם זוויות המשולש שוות לשתי נצבות. Damit vergleiche, was Spinoza in dem angeführten Appendix sagt: Quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset.

Gersonides also darf Jemand, der die Welt für nothwendig hält, so wenig nach dem Zwecke des Ganzen wie des Einzelnen in ihr fragen, wie der Mathematiker nach dem Zweck der mathematischen Wahrheiten frägt. Bekanntlich beruft sich auch Spinoza auf die Mathematik, welche am besten geeignet wäre, die Menschen von dem Vorurtheil, als welches er den Glauben an die objektive Realität des Zweckbegriffes ansieht, heilen könnte¹⁾. Dabei glaube ich aber die nicht unwichtige Bemerkung machen zu müssen, dass nicht die mathematische Methode es ist, welche Spinoza auf die Längnung der Zwecke geführt hat, sondern die Anschauung, die Gersonides ausdrückt in den Worten: Es ist Niemand da, der bewirkt hat, dass die Winkel eines Dreieckes gleich zwei Rechten sind, darum kann auch Niemand mit dieser Veranstaltung einen Zweck verbunden haben. Die »ewigen Wahrheiten« sind als »ewige Wahrheiten« extra Dei arbitrium. Da nun aber nach Spinoza nicht bloß die mathematischen Wahrheiten, sondern alle Dinge in ihrer Wahrheit ewig und nothwendig sind, so schwindet der Zweckbegriff von selbst.

Aber Gersonides hat noch andere interessante Punkte bei Gelegenheit der Schöpfungstheorie erörtert, welche die Aufmerksamkeit des Spinoza zu fesseln geeignet waren.

So kommt unter den vielen Gesichtspunkten, von denen aus ihm eine Annahme, dass die Welt unentstanden sei, verwerflich erscheint, auch folgende vor.

Nimmt man Ewigkeit der Welt an und erklärt beispielsweise das Hervorgehen der Himmelskörper aus Gott als von Ewigkeit her geschehen und sich beständig wiederholend, so verlieren die Dinge ihre Substantialität. Was ist das für eine Substanz, die beständig vergeht, um immer wieder auf's neue zu entstehen? So etwas lässt sich von Accidenzen sagen, aber nicht von Substanzen²⁾. Auch

¹⁾ Siehe die vorhergehende Anmerkung.

²⁾ Milchamot Adonai VI, Theil I Cap. 7. Vgl. meine Schrift »Levi ben Gerson u. s. w.« S. 75. Gegen die Behauptung der Un-

diese Stelle hat Spinoza schwerlich übersehen, zumal sie einen Streitpunkt bildet, den Creskas und Spätere¹⁾ aufnehmen.

Ausserdem bekennt sich Gersonides ausser Stande, die Entstehung der Materie auf Gott zurückzuführen, weil nicht aus ihm kommen kann, was nicht in ihm ist. Lieber entschliesst er sich, an Coaeternität der Materie zu glauben, als dass er sich zu der Annahme herbeiliesse, dass eine Ursache etwas setze, was ihr nicht wesensgleich ist²⁾.

Immerhin aber identificirt Gersonides noch nicht die Freiheit des göttlichen Willens mit der Nothwendigkeit nach Weise des Spinoza. Das thut erst Creskas, in Bezug auf welchen wir auf unsere Darstellung verweisen.

Wie wenig man aber in jüdischen Kreisen über den Sinn der Creskas'schen Meinung zweifelhaft war, das beweist die Kritik des gelehrten Peripatetikers Abraham Schalom, Verfassers der »Friedenswohnung« (Newe Schalom), der Folgendes sagt: »Chasdai Creskas' Urwille ist ganz dasselbe, was nothwendiges Hervorgehen aus Gott, ob

gereimtheiten, die nach Gersonides sich ergeben sollen, wenn man die Himmelskörper als von Ewigkeit her von Gott ausgehend ansieht, so dass sie in fortwährendem Entstehen und Vergehen sich befänden; polemisiert Creskas Or Adonai Tract. III, Abschnitt I, Capitel 67 und sagt: Gersonides' Behauptungen, dass in dem Falle 1) eine Sache aus Nichts entstehe und in's Nichts zurückgehen müsste; 2) die Zeit zusammengesetzt sein müsste aus Zeitpunkten; 3) die Himmelskörper niemals actu, sondern immer nur potentia vorhanden wären; 4) eine kontinuierliche Bewegung nicht statthätte, seien unbegründet, denn aus der Continuität des göttlichen Vorstellens und des göttlichen Willens resultirt nothwendig die Continuität des Vorhandenen. Die Polemik des Creskas beginnt bei den Worten: בשהוא חתר לקיים המנעת היות הדבר הקיים בעצמו שופע חמיר מזולתו שאם היה כן יתחייב לו בטולים רבים וכו'.

¹⁾ So der noch von uns im Texte anzuführende gelehrte Peripatetiker Abraham Schalom.

²⁾ Vgl. meine Schrift: Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph S. 78 Anmerkung I, in welcher wir auf die ähnlichen Worte Spinoza's aufmerksam machten.

er das nun nicht gemerkt, oder ob er zur Verschönerung der Phrase lieber den Ausdruck Urwillen gesetzt hat¹⁾.« Ferner sagt er: »Chasdai vereinigt nur zwei contradiktorische Gegensätze, wenn er sagt, die nothwendige Entstehung der Welt aus Gott geschehe auf dem Wege des Willens, da Gott ja eine verständige Ursache sei, demnach das, was er vorstellt, auch will²⁾.« Wahr ist's, dass, während Chasdai's Vorgänger sagen — man erkennt ja in den Ausdrücken Schalom's die Ausdrücke des Maimonides wieder — entweder zeitliche Entstehung der Welt, oder Leugnung des Zweckbegriffes, Chasdai nicht wie Spinoza sich mit ausdrücklichen Worten für die eine Seite der Disjunktion entscheidet, sondern glaubt, dass der Zweckbegriff mit seiner Ansicht von der Nothwendigkeit der Welt verträglich sei.

Indess auch das bedarf einer Einschränkung. Denn was Spinoza bestimmt, den Zweckbegriff im geläufigen Sinne zu läugnen, muss auch für Creskas bestimmend sein. Spinoza sagt: »Das formale (reale) Sein der Dinge, die nicht Denkmodificationen sind, also der körperlichen Dinge, folgt nicht darum aus der göttlichen Natur, weil er die Dinge früher erkannt hat³⁾.« Auch bei Creskas ist kein Prius des Gedankens da, sondern der Gedanke und der Wille ist nur das das Schaffen begleitende Bewusstsein und die Freude daran. Auch Creskas kann auf Gott nicht anwenden, was Spinoza nennt »unter dem Gesichtspunkte des Guten schaffen« (sub ratione boni agere), auch nach ihm blickt Gott nicht auf ein »Gutes,« das er dann

¹⁾ Abraham Schalom ben Isaac Catalano (gest. 1492) in seinem Neue Schalom Traktat I Cap. 9: כבר ביארנו כמה שקדם שמי שהניח הרצון הקדום הניח היות המציאות בחיוב ולא ירגיש או שרצה ליפות המליצה.

²⁾ Ibid. cap. 15. u. a. a. O.

³⁾ Ethic. p. II prop. Coroll. »Hinc sequitur quod esse formale rerum quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit.«

der Wirklichkeit einbildet. Aber darum sieht Creskas noch nicht ein, warum Gott, wenn er auch nicht »sub ratione boni« schafft, deshalb nicht das bonum aus sich soll entlassen können. Auch bei der entgegengesetzten Annahme, dass Gott zuerst die Zwecke denkt und sie dann in die Schöpfung einführt, muss man ja ein Reich der Zwecke oder zweckmässiger Gedanken in Gott voraussetzen. Wer nun den Gedanken nicht als das prius fasst, wer demnach Gott nicht als die Zwecke vorausdenkend annimmt, der wird doch dadurch nicht gehindert, Gottes Schaffen, wenn ich so sagen darf, vermöge der ihm eigenen Natur als zweckmässig anzusehen. Er macht ja keine schwerer zu denkende Annahme, als derjenige, der den Zweck vorausschickt und damit doch immer ein Reich der Zwecke voraussetzt. Ich glaube darum, dass nur die Verheerung, welche der Missbrauch des Zweckbegriffes angerichtet, der Blick auf die Gewohnheit der Menschen, Alles anthropocentrisch zu fassen, alles »gut« und »böse« zu nennen, je nachdem es für sie gut und böse ist, bei Spinoza eine durch seine Grundvoraussetzungen bis zu dem Grade nicht gebotene Feindschaft gegen den Zweckbegriff erzeugt hat. Mit dem Zweckbegriffe müsste Spinoza den Begriff des Guten und Bösen als durch einen objektiven Massstab zu messen, in den Kauf nehmen. Aber über Gut und Schlecht hatten schon seine jüdischen Vorgänger eigenthümliche Gedanken, an die hier zu erinnern wohl am Platze ist.

Spinoza stellt den Lehrsatz auf¹⁾: »Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie gar keinen Begriff von Gut und Schlecht bilden, so lange sie frei bleiben.«

¹⁾ Ethic. IV prop. 68: »Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum quam diu liberi essent.« Dazu vergl. das Scholion und die Bemerkung: »Atque hoc et alia, quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia e. c. t.«

Im Scholion zu diesem Satze weist er hin auf die mosaische Erzählung in der Genesis, nach welcher dem ersten Menschenpaare der Genuss der Frucht untersagt wurde, durch den sie Gut von Bös würden unterscheiden können. Man vergleiche nun, was Maimonides gleich zu Anfange seiner Schrift¹⁾ über dieselbe pentateuchische Erzählung sagt und man wird von der Aehnlichkeit der Gesichtspunkte frappirt werden. Maimonides nämlich erzählt:

»Mich fragte Jemand, wie es denn denkbar sei, dass ursprünglich der Mensch kein Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Bös, demnach keine Einsicht gehabt habe, dann durch die Sünde in den Besitz dieser Vollkommenheit gelangt sei. Das ist, meinte der Fragsteller, eine seltsame Strafe, die uns ein so köstliches Gut wie die Einsicht einträgt. Aber er (Maimonides) habe ihm erwidert: Die Vernunft war von vorneherein ein Besitzthum des Menschen, weshalb er denn auch als Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Durch die Vernunft aber erkennt der Mensch das Wahre und Falsche, während das Schöne und Hässliche (Gut und Böse) nur zur Klasse der conventionellen Meinungen gehört. Man sagt z. B. nicht, dass der Satz: Der Himmel ist kugelförmig, schön sei, oder dass der Satz: Die Erde ist eine ebene Fläche, hässlich sei, sondern man nennt den einen Satz wahr, den anderen falsch. In seinem früheren Stande nun hatte Adam ein Erkenntniss des Intelligibeln, des Wahren und Falschen, nicht aber des Conventionellen, so dass, was nach den konventionellen Meinungen offenbar tadelnswerth ist, wie das Nackt-Einhergehen, für ihn so wenig hässlich war, dass er von dieser Hässlichkeit nicht einmal eine Vorstellung bildete. Als er aber, ungehorsam, sich seinen aus der Imagination stammenden Begierden und den sinnlichen Vergnügungen zuwandte, wurde er mit Beraubung

¹⁾ Maimon. More Nebuchim 1. Theil Cap. 2.

dieser seiner intellektuellen Einsicht bestraft. Denn im Reiche des Nothwendigen giebt es nicht Gut und Böse, sondern nur Wahr und Falsch.«

In gleicher Weise lässt sich zusammenstellen, was Spinoza im »kurzen Traktat« in dem Capitel lehrt, das überschrieben ist mit den Worten: »Was gut und schlecht ist¹⁾« mit dem was Maimonides an anderen Orten²⁾ lehrt. Genau denselben Ausdruck, den Spinoza von »Gut« und »Bös« gebraucht, dass sie nämlich nicht objektiv existiren, sondern nur Relationen sind, welche den für die Dinge selbst gleichgültigen Bezug auf uns ausdrücken, gebraucht auch Maimonides in den Worten: »Nach dieser Vorbemerkung erinnere dich, dass, wie schon bewiesen, die Uebel nur in Relation auf etwas anderes als Uebel zu betrachten sind. Das Uebel ist darum auch nicht geschaffen, da es ein Nicht-Seiendes, eine blosse Privation ist und als solches keinen Schöpfer braucht.«

Will aber Einer sich überzeugen, dass hier von keiner einfachen Zusammenstellung der Aeusserungen zweier Denker die Rede sein kann, sondern dass Spinoza dieses maimonidische Capitel auch sonst vortrefflich im Gedächtniss hat, so betrachte er eine interessante Stelle in Spinoza's »metaphysischen Gedanken.« Dort spricht er gegen Wort- oder Grammatikalphilosophen (*philosophi verbales sive grammaticales*), welche thörichterweise das Seiende theilen in Real-Seiendes und Gedankenwesen³⁾. Zunächst wer sind diese Philosophen, deren doppelte Bezeichnung

¹⁾ Kurzer Traktat ed. Sigwart S. 54, ed. Schaarschmidt S. 39.

²⁾ More Nebuchim 3. Theil Cap. 10.

³⁾ Spinozae opp. appendix continens cogitata metaphysica e. c. t. pars I, caput I, ed. Bruder pag. 101: Hincque facile videre est, quam inepta sit illa divisio qua dividitur ens in ens reale et ens rationis Attamen non miror philosophos verbales sive grammaticales in similes errores incidisse; res enim ex nominibus judicant, non autem nomina ex rebus.

»Wort-oder Grammatikalphilosophen« die Verlegenheit eines Uebersetzers verräth? Nun, es sind die bekannten »Medabberim« (Motekallemin) des Maimonides. Spinoza liest den More Nebuchim hebräisch und übersetzt natürlich nicht wie Buxtorf »loquentes,« sondern weil er den Namen dieser Philosophensekte herleitet von ihrer Art, auch das, was blos in Wort und Gedanken lebt, für real zu halten, überträgt er, wenn auch mit Verkennung der geschichtlichen Entstehung des Wortes, nach seiner Auffassung sehr gut und charakteristisch¹⁾. Gerade in dem in Rede stehenden Capitel des More Nebuchim, dem zehnten des dritten Buches, meine ich, ist aber noch einmal von den »Medabberim« (Motekallemin) die Rede, und das an ihnen gerügt, was Spinoza an ihnen getadelt. Ja, Spinoza bedient sich kurz vorher, wo ihm diese Leute schon vorschweben, desselben Beispiels wie Maimonides. Beide sagen zu ihrer Charakteristik, sie halten die »Blindheit« und andere Gedankenwesen für ein Reales²⁾. Auch ist die Kritik über diese ganze Richtung, »sie beurtheile die Dinge nach dem Namen, nicht, wie es sachgemäss wäre, die Namen nach den Dingen« aus dem Maimonides³⁾.

¹⁾ Die Lehre der »Medabberim (Motekallemin),« der eigentlichen Religionsphilosophen der Araber, ist bekanntlich in ihren Hauptzügen von Maimonides dargestellt More Nebuchim Theil I Cap. 71—76. Doch kommt er im Verlaufe seines Buches noch sonst auf sie zu sprechen.

²⁾ More III, 10 beginnt mit der Bemerkung, dass die Motekallemin auch die blosse Privation eines Zustandes für etwas Reelles halten, so die Blindheit, für die sie geradeso einen Schöpfer fordern, wie für das Sehen. Spinoza seinerseits sagt kurz bevor er die »philosophi verbales sive grammaticales« erwähnt (cog. metaphys. I, 1): *Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae e. c. t. tanquam entia imaginemur.*

³⁾ More Nebuchim I, 71 citirt Maimonides zur Verurtheilung der Motekallemin den Satz des Themistius, dass das Sein sich nicht den Meinungen, sondern die wahren Meinungen dem Sein sich zu accommodiren haben.

Doch kehren wir wieder zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. Was lehrt Spinoza über Schöpfung?

In seiner Schrift »metaphysische Gedanken« (*cogitata metaphysica*) hält Spinoza noch an der Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit fest. Die »metaphysischen Gedanken« haben überhaupt einen eigenthümlichen Charakter, den ich dahin bestimmen zu müssen glaube, dass er in ihnen die Lese Früchte aus jüdischen Philosophen, natürlich mit selbstständigem Geiste, dazu verwendet, um innerhalb des Cartesianischen Systems solche metaphysische Fragen zu lösen, die bei Cartesius selbst entweder gar nicht oder doch nur kurz berührt sind.

So ist auch das Capitel »über Schöpfung« (*de creatione*) in vielen seiner Aeusserungen auf solche Reminiscenzen zurückzuführen¹⁾.

So findet sich die dialektische Behandlung des Wortes: Schöpfung aus »Nichts,« die es abweisen will, dass das »Nichts« dennoch wie etwas Reales von manchen Philosophen behandelt wird, angedeutet bei Maimonides und deutlicher bei Creskas, welcher sagt: Die Form (Gott) gibt nicht einem (schon vorher daseienden) Empfänger, denn sie gibt ja auch dem Empfänger allererst das Dasein. Wenn wir uns ausdrücken, die Welt sei aus dem »Nichts« (*Ajin*), so ist das in diesem Sinne gemeint, nicht als ob das *Ajin* (das Nichts) ein Träger der Einwirkung wäre. Maimonides sagt: »Wir lehren, das Universum in seiner Totalität, d. h. Alles ausser Gott ist von Ihm aus dem reinen und absoluten Nichts hervorgebracht worden, es hat nämlich nur Gott allein und Nichts ausser ihm existirt darauf hat er die Wesen hervorgebracht so wie sie sind durch seinen freien Willen und nicht aus »Etwas²⁾.«

¹⁾ Spinoza *cogitat. metaphys.* pars II, cap. X, ed. Bruder p. 135 ff. »de creatione.«

²⁾ Spinoza tadelt *ibid.* die vulgäre Definition der Schöpfung aus Nichts und schliesst diesen Tadel ab mit den Worten: »Unde non

Nicht minder findet sich die dann folgende Behauptung des Spinoza, dass es vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer gegeben habe, und dass Zeit und Dauer auf Gott und Ewiges anzuwenden, Sache der Imagination sei, in demselben Capitel des Maimonides¹⁾.

Der von Spinoza dann erörterte Gedanke, dass Schöpfung und Erhaltung der Welt identisch sei, ist häufig bei Creskas zu lesen, ist aber auch cartesianisch. Creskas legt namentlich darum auf ihn Gewicht, weil er dem Gersonides entgegentreten will, der, wie wir bereits oben gesehen, die Substantialität der Dinge nicht festhalten zu können meint, wenn sie fort und fort auf's neue geschaffen würden.

Wenn Spinoza kurz darauf lehrt: »Es gebe nichts Gott Coaeternes,« so ist es natürlicher zu sagen, dass er damit für Creskas gegen Gersonides sich entscheidet, als dass er an Aristoteles denkt.

Der interessanteste Punkt aber ist der Beweis, dass die Schöpfung nicht von Ewigkeit her — Ewigkeit hier nur im Sinne der unendlichen Dauer — stattgehabt haben könne. Eine unendliche Dauer nämlich könnte die Welt nicht durchlaufen haben²⁾. Dieser Beweis, den Kant für die eine Seite seiner Antinomie gleichfalls hat, kommt

dubium est, quin illi τὸ nihil non ut negationem omnis realitatis consideraverint sed aliquid reale esse finxerint aut imaginati fuerint.« Creskas' Worte lauten Or Adonai III, 1, 5: והצורה אם כן מאצילה ונוחנה מה שאין רומה לה ולא תאציל ולא תחן למקבל כי היא תחן המציאות למקבל ואין הכונה באמר(נו) יש מאין זולת זה וכו' Maimonides Aeusserungen finden sich More Neb. II, 13, ein Capitel, das überhaupt auch für das Folgende zu vergleichen lohnend ist.

¹⁾ Vgl. die vorstehende Anmerkung.

²⁾ Spinoza ibid. p. 137: »Non potuisse aliquid ab aeterno creari probatur. Talem autem durationem non posse dari clare demonstratur. Nam si mundus iterum ab hoc puncto retrograderetur, nunquam talem durationem habere poterit, ergo etiam mundus a tali principio usque ad hoc punctum pervenire non potuisset.«

bei den Juden des Mittelalters zuerst bei dem Schüler des Creskas vor, dem an Popularität und Bekanntheit seinen Lehrer übertreffenden Verfasser des Buches »Glaubenswurzeln« (Ikkarim), Joseph Albo. Drastisch wird dort der Beweis ausgedrückt. Es könnte dann keinen Moses und keinen Messias geben, denn ein Mensch, zu dessen Vorhandensein eine unendliche Reihenfolge von vorangehenden Individuen nöthig ist, kann niemals wirklich existiren¹⁾.

Man sieht, dass Spinoza in den »metaphysischen Gedanken« wirklich noch nicht der spätere Spinoza ist. Denn wie wenig hätte ihm sonst dieser Beweis imponiren müssen! Ist die Zeit nur eine Hilfslinie der Imagination, ist die wahre Betrachtung der Dinge nur die Betrachtung »unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit,« in der es kein Vorher und kein Nachher giebt, so ist die ewige Existenz der Welt genau so zu verstehen wie die Ewigkeit Gottes. Der Unterschied, den Spinoza hier macht zwischen der Welt und Gott²⁾, ist auf dem Standpunkte, den er später einnimmt, unhaltbar.

In der That ist im »kurzen Traktat« der Gedanke einer Schöpfung in der Zeit aufgegeben und das noth-

¹⁾ Joseph Albo, Sefer Ickarim Traktat I, 12: ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים ב"בה (בלתי בעלי חכלית) אי אפשר שימצא לעולם לפי שהבלתי בעל חכלית לא יכלה לעולם. Die Commentatoren, die mir vorliegen, quälen sich in wunderbarer Weise ab, in diese an sich klare, nur etwas eigenthümliche Fassung des Albo'schen Arguments Dinge hineinzudeuten, die nicht darin enthalten sind. Der Sinn ist der im Texte von mir angegebene. Gegen dieses Albo'sche Argument polemisiert der schon oben von uns angeführte Verfasser des »Newe Schalom« Traktat I, Cap. 16. Er beschuldigt ihn der unzureichenden Kunde in philosophicis. (מה שזורה על) מיעוט בקיאותו וחכמתו בחכמת הפילוסופיא).

²⁾ Cap. met. l. l. Nam Deo nullam (durationem) competere sed tantum aeternitatem, jam supra satis evidenter ostendimus. Quare duratio res creatas praesupponit aut ad minimum supponit. Qui autem e. c. t.

wendige Hervorgehen der Welt aus Gott als ein ewiges und unzeitliches begriffen. Trendelenburg hat aber dennoch Recht, wenn er meint, dass schon die »metaphysischen Gedanken« stillschweigend diesem Ziele zusteuern¹⁾. Denn Spinoza ist schon dort mit sich im Widerspruch, wenn er den maimonidischen Begriff von der Zeit adoptirt und dennoch das Joseph Albo'sche Argument für die Schöpfung in der Zeit für ein stichhaltiges hält.

Sollte man daraus aber nicht mit Sicherheit schliessen, dass die »metaphysischen Gedanken« älter sind als der »kurze Traktat«? Ich meine, diese Consequenz ist unausweichlich. Zugleich aber auch, dass meine Meinung über den Entwicklungsgang des Spinoza die richtige ist. Erst wollte er, nach Abwendung von allem Jüdischen, Cartesianer sein. Aber eine sorgfältige Ueberlegung des von der jüdischen Philosophie Vorgetragenen musste ihn über das »Wunder« des Cartesius, die Schöpfung aus Nichts, hinaus führen.

Wer aber jetzt an unseren Ausgangspunkt zurückdenkt, wer sich überlegt, dass der Ausgangspunkt der hier in Frage stehenden Differenz zwischen den jüdischen Philosophen und Cartesius kein anderer ist, als die Frage: Gibt es auch ein für Gott Unmögliches? der wird nicht anstehen, im tiefsten Grunde die Differenz als eine solche aufzufassen, die zwischen jüdischer und christlicher Dogmatik sich enthüllt. Maimonides hat beständig, wie wir bereits gesehen haben, als Beispiele für das auch für Gott Unmögliche folgende: Gott kann nicht Seinesgleichen schaffen, Gott kann nicht sich verkörpern. Das konnte Cartesius

¹⁾ »Kurzer Traktat« ed. Sigwart S. 14 ed. Schaarschmidt S. 8. Nach Erörterung des Begriffes »Schaffen« fügt Spinoza hinzu: »doch was wir hier Schaffen nennen, davon kann eigentlich nicht gesagt werden, dass es je geschehen wäre, und es ist mehr um zu zeigen, was wir, wenn wir den Unterschied von Schaffen und Erzeugen aufstellen, davon sagen können.«

nicht zugeben, und, wenn er das nicht zugeben konnte, was sollte er dann noch als ein Solches bezeichnen, das auch für Gott unmöglich wäre?

So ist Spinoza nicht bloß bei seinem Gottesbegriff, sondern auch bei seinem Schöpfungsbegriff als jüdischer Philosoph, oder doch als Fortsetzer jener jüdischen Denker anzusehen, deren Namen wir hier öfter erwähnt.

Das dritte »Wunder« des Cartesius ist die »Willensfreiheit.«

Bekanntlich lehrt Cartesius, dass der Wille des Menschen schrankenlos, unendlich sei, sein Verstand aber begrenzt. Wir haben nämlich, lehrt er, eine unbegrenzte Fähigkeit, dem von uns Erkannten zuzustimmen, ja wir stimmen auch häufig da zu, wo uns die klare und deutliche Erkenntnis noch abgeht. Daraus entspringt eben der »Irrthum,« der nichts weiter heisst, als der unbegrenzten Macht zu wollen, über die Grenzen der Einsicht hinaus sich zu bedienen. Reichte der Wille nicht weiter als der Verstand, so würden wir niemals irren¹⁾. Diesen Standpunkt nimmt auch Spinoza noch ein nicht bloß in seiner Darlegung der »Cartesischen Principien,« sondern auch in den angehängten »metaphysischen Gedanken.« Wer die Worte, die er gegen Heerebord

¹⁾ Cartesii princ. phil. pars prima XXXV ed. Amst. pag. 9: »Et quidem intellectus perceptio non nisi ad ea pauca, quae illi offeruntur, se extendit estque semper valde finita. Voluntas vero infinita quodam modo dici potest: quia nihil unquam animadvertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel immensae illius quae in Deo est, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat: adeo ut facile illam ultra ea quae clare percipimus extendamus; hocque quum facimus, haud mirum est, quod contingat nos falli.

Vgl. auch die klare Auseinandersetzung in den Meditationen IV »de vero et falso,« in denen er ausspricht, dass die Ebenbildlichkeit Gottes, die dem Menschen zugeschrieben wird, vorzugsweise in seiner unbegrenzten Fähigkeit zu wollen, gesucht werden muss.

gebraucht, der an Determination des Willens glaubt, einsieht, der wird sich schwer zu der Meinung entschliessen können, Spinoza rede nur so im Sinne des Cartesius, sei aber, als er diese Worte schrieb, bereits über Cartesius hinausgewesen. Seltsam wäre es, wenn man, im Innern eins mit dem Gegner, diesem vorwürfe, er scheine unter Willen etwas zu verstehen, was weder er selbst, noch irgend ein anderer Sterblicher sich gedankenmässig klar machen könne¹⁾. In der Ethik wie überhaupt in allen übrigen Schriften des Spinoza ist bekanntlich dieser Standpunkt verlassen, der Wille für eine unberechtigte Hypostasirung der einzelnen »Wollungen,« diese selbst aber für identisch mit den einzelnen »Vorstellungen« erklärt, so dass nicht blos Wille und Verstand dasselbe sind, sondern diese selbst nur in den einzelnen, die Bejahung und Verneinung, d. h. die »Wollung« in sich enthaltenden Ideen oder Vorstellungen ihr Wesen haben²⁾.

Die Bedeutung dieser Wendung des Spinoza für die Ausgestaltung seines Systems ist klar. Obwohl sich niemals mit Bestimmtheit sagen lässt: Hier liegt der eigentliche Keimpunkt für eine ganze Gedankenwelt, da es der Keimpunkte mehrere geben kann, so ist doch der Ursprung einer Weltanschauung aus psychologischen Annahmen der natürlichste und gewöhnlichste. Die Vorstellung, die der Mensch von sich selbst, d. h. vom Menschen hat, sie wird immer entscheidenden Einfluss auf seine Gottes- und Welt-

¹⁾ Cog. met. pars II, cap. XII ed. Bruder pag. 146: »Quibus satis ostendit se per voluntatem non mentem ipsam intelligere sed aliquid aliud extra mentem aut in mente, veluti tabulam rasam omni cogitatione carentem et capacem cuivis picturae recipiendae, vel potius tamquam pondus in aequilibrio, quod a quolibet pondere in utramvis partem pellitur, prout pondus adventitium determinatum est; vel denique aliquid quod nec ipse nec ullus mortalium ulla cogitatione assequi potest.«

²⁾ Ethic. pars II, prop. 49 Scholim.

vorstellung haben. Namentlich hat Spinoza, so sehr er auch dem Zuge seiner Zeit folgend, Naturwissenschaften treibt, dennoch eigentliches Interesse nur für Gott und den Menschen. Cartesius ist principaliter ein Naturforscher, der zugleich das philosophische Interesse hat, bis zu den letzten Gründen vorzudringen, Spinoza dagegen ist umgekehrt principaliter ein Philosoph, der der Naturwissenschaft wohl Lehrsätze für seine Philosophie entnimmt, im übrigen aber mit dem eigentlichen Interesse seiner Seele bei Betrachtung Gottes und des Menschen verharrte.

Der Mensch ist ihm Repräsentant aller Modi, wie er später Alles ausser Gott nennt. Aber so lange er dem Menschen Willensfreiheit zuerkannte, so lange war der Mensch kein blosser Modus, sondern eine Substanz. Denn im Willen zeigt sich das Selbstständige, das Substantielle. Ist der Wille ein blosses Gedankending (*ens rationis*), die einzelne »Wollung« aber nicht verschieden von der Bejahung und Verneinung, welche jede Vorstellung ganz von selbst in sich enthält, so ist der menschliche Geist nur eine Summe von Ideen (Vorstellungen) und Wollungen (*volitiones*), welche sich erheben nicht auf den Untergrund der eigenen Substantialität, sondern der gesamten sie tragenden und umfassenden Substanz¹⁾.

Der Uebergang nun zu dieser entscheidenden Wendung seines Denkens, wie ist er ihm gekommen? Wir haben zwar im Früheren es schon angedeutet, gehen aber hier näher darauf ein.

Am belehrendsten ist in der Beziehung der »kurze Traktat.« Hier nämlich trägt Spinoza seine Lehre, dass

¹⁾ Nirgends deutlicher zu erkennen, dass in der That im Geiste Spinoza's die Leugnung des Willens als einer realen Sache und die Leugnung, dass es eine geschaffene endliche Substanz geben könne, zusammenhänge und sich gegenseitig bedinge, ist dieser Sachverhalt als in der Anmerkung Spinoza's zu 2, 16 des kurzen Traktats bei Sigwart S. 102—103, bei Schaarschmidt S. 75—76.

»dieser oder jener Wille des Menschen auch eine äussere Ursache haben muss, von welcher er nothwendig verursacht wird¹⁾,« wenn er auch später noch ausführlicher auf sie zurückkommt, zunächst jedoch im Zusammenhange mit den Themen vor, mit denen diese Frage bei den jüdischen Philosophen verknüpft ist. Die beiden Capitel, die Spinoza überschreibt: »Von Gottes Vorsehung« und »von Gottes Vorherbestimmung«²⁾, sie dürfen von jedem Einsichtigen zunächst nur verglichen werden mit dem, was Maimonides im dritten Theile seines More Nebuchim vom 16. bis zum 20. Capitel desselben vorträgt. Durch die französische Uebersetzung des More Nebuchim durch Munk ist ja die Vergleichung wesentlich erleichtert worden. Wenn man dann das, was ich in meiner Schrift: »Chasdai Creskas« über dessen Auffassung der menschlichen Freiheit textgemäss dargestellt habe³⁾, dazunimmt, so wird man schwerlich noch etwas vermissen, was zur Erkenntniss des Ursprunges von Spinoza's Ansicht über den menschlichen Willen dienen kann.

Indess will ich auf die Hauptpunkte aufmerksam machen.

Maimonides will seine Ansicht über das »Wissen« (Vorherwissen) Gottes vortragen. Er behauptet, dass die Menschen zu der Meinung, Gott wisse Nichts von den Einzeldingen, durch die Wahrnehmung gebracht worden seien, dass die Ordnung in der moralischen Welt nicht gewahrt sei (dass der Gerechte leide, der Ungerechte triumphire). Schuld an solcher vermeintlichen Wahrnehmung sei die thörichte Selbstüberschätzung der Menschen,

¹⁾ Kurzer Traktat 1. Theil 6. Cap. ed. Sigwart S. 45. ed. Schaarschmidt S. 32.

²⁾ Ibidem 1. Theil, Cap. 5 und 6 ed. Sigwart S. 42 ff., ed. Schaarschmidt S. 29 ff.

³⁾ »Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren« S. 46 ff.

die da meinen, das Universum sei lediglich um ihretwillen da. Diese Wahrnehmung dann hat sie dazu getrieben, wissenschaftliche Gründe zu suchen und zu finden, die das Nichtwissen Gottes um die Einzeldinge mit einer würdigen Vorstellung von Gott vereinbarlich machen. Aber diese wissenschaftlichen Gründe kommen nur hinterdrein, das Treibende ist die vermisste moralische Ordnung, wie sie sie sich denken. Deshalb ist auch über Gottes »Wissen« nur im Zusammenhang mit der Providenz zu reden.

Maimonides erörtert nun fünf Ansichten über die »Providenz,« unter denen er für die Aristotelische diejenige hält, welche besagt, dass die Vorsehung Gottes in der sublunaren Welt sich nur auf die Gattungen, nicht auch auf die Individuen erstreckt. Ausser dieser vermeintlich aristotelischen Ansicht nimmt für unseren Zweck noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch das, was er von der arabischen Sekte der Ascharija¹⁾ berichtet. Sie schreiben Gott ein Wissen und Bewirken alles Einzelnen zu, läugnen darum auch das Vorhandensein eines »Möglichen« in der Welt und behaupten, es gebe in der Welt nur Nothwendiges und Unmögliches. So ist auch der Mensch nicht frei. Freilich, meint Maimonides, wissen sie auch nicht zu erklären, wozu es denn eigentlich religiöse und sittliche Vorschriften gebe, da deren Befolgung nicht in der Freiheit des Menschen liegt. Ja, sie geben zu, dass keine andere Erklärung für das Senden der Propheten, der Ermahnungen, der Drohungen zulässig sei, als allein der göttliche Wille. Er kann uns auch Unmögliches befehlen, ja er kann für das Gute strafen und für

¹⁾ Die Aschariten, Schüler des al-Aschari, † 940, waren absolute Fatalisten. Dennoch kommen auch bei ihnen Versuche vor, das menschliche Verdienst und die menschliche Schuld nicht ganz auszuschliessen. Vgl. über sie ausser den maimonidischen Stellen im Texte noch Munk »guide des égarés, première partie« p. 186 u. 338.

das Böse lohnen. Wir sehen aus dieser Schilderung des Maimonides, dass die Fähigkeit des Creskas, die Bedeutung der religiösen Vorschriften voll und ganz festzuhalten auch unter Voraussetzung der Unfreiheit des Menschen, den Aschariten abgeht. Doch übergehen wir die weiteren Referate des Maimonides und hören seine eigene Meinung.

Er behauptet eine unbeschränkte Allwissenheit Gottes. Er wendet gegen die vermeintlich Aristotelische Behauptung, dass Gott nicht das Individuelle, sondern nur das Generelle kenne, fast wörtlich das ein, was wir im »kurzen Traktat« des Spinoza lesen. Maimonides sagt¹⁾: »Es ist eine bekannte Sache, dass die Gattung nicht existirt ausserhalb des Geistes, dass im Gegentheil die Gattung und die anderen Universalien Dinge sind, die dem Verstande angehören, und dass Alles, was ausserhalb des Verstandes existirt, ein individuelles Wesen oder eine Summe von individuellen Wesen ist.« Spinoza sagt²⁾: »Und obwohl die Nachfolger des Aristoteles sagen, dass diese Dinge (die Universalien) keine wirklichen, sondern allein Vernunftdinge (*entia rationis*) sind, so werden sie dennoch von ihnen oftmals als Dinge angesehen, indem sie klar gesagt haben, dass seine (Gottes) Fürsorge sich nicht über die besonderen Dinge, sondern über die Gattungen erstrecke.«

In gleicher Weise sind die Worte Spinoza's³⁾: »Was das erste anlangt, dass Verwirrung in der Natur ist, so kann das mit Recht nicht behauptet werden, in Anbetracht, dass Niemanden alle Ursachen der Dinge bekannt sind, um darnach zu urtheilen. Doch dieser Einwurf entsteht aus der Unkenntniss, dass sie nämlich allgemeine Ideen aufgestellt haben, mit welchen sie glauben, dass die besonderen (Dinge) übereinkommen müssen, um vollkommen

¹⁾ More Nebuchim III, 18 zu Anfange.

²⁾ Spinoza, kurzer Traktat I, cap. 7 ed. Sigwart 46, ed. Schaarschmidt S. 32—33.

³⁾ Kurzer Traktat 1, 6, ed. Siegwart S. 45., Schaarschm. S. 32.

zu sein,« leicht erkennbar als dem oben bereits aus Maimonides Berichteten entnommen¹⁾. Alle Fragen, die gegen die Annahme, dass Gott die einzelnen sinnlichen Dinge kenne, erhoben werden, weist Maimonides durch eine Unterscheidung des göttlichen Wissens von dem menschlichen zurück. Gottes Wissen, das ist der Grundunterschied, entspringt nicht aus den Dingen, sondern umgekehrt die Dinge entspringen aus seinem Wissen. Er beschreibt ganz deutlich das, was man später den intuitiven Verstand Gottes genannt hat²⁾. In der That gelingt es ihm damit alle sonstigen Einwände der Gegner, mit deren Aufzählung ich hier den Leser nicht weiter ermüden will, zu beseitigen. Nur eine Annahme macht er, die seine Nachfolger nicht befriedigen, sondern nothwendig weiter in Bewegung setzen musste. Er hält trotz seiner Lehre über das göttliche Wissen dennoch fest an der Thatsache der menschlichen Freiheit, und muss daher sagen: Wenn Gott weiss, dass irgend ein mögliches Sein zur Existenz gelangen wird, so bewirke das nicht, dass dieses mögliche Sein aus der Natur des bloß Möglichen herausgehe und nothwendig werde.

Hier ist es wo Creskas — ich übergehe den Gersonides,

¹⁾ Auch bei Creskas findet sich in diesem Zusammenhange die Erwägung der Instanz, dass Verwirrung in der Naturordnung herrsche, dass Böses existirt, dass nicht immer Gerechtigkeit in Vertheilung von Lohn und Strafe anzutreffen. Creskas meint, dass Lohn und Strafe in der Seele ihren Sitz haben, so dass es niemals dem Guten schlecht und dem Schlechten gut gehen kann. So heisst es zunächst in der Abhandlung über das Wissen Gottes Tract. II, Abschn. 1, Cap. II.: *וזה רוע הסדור הנמצא במין האנושי כבר יראה היותו בלתי משיג אלו הענינים ולא נאריך עתה בספק זה לפי שהוא יותר מיוחס בכלל* *הב' והוא הרבוב בהשגחה*. In der That finden wir es ausführlicher da besprochen, wohin er uns verweist, nämlich in dem Capitel über Providenz. Da heisst es II, 2, 4: *והנה הספק ההוא מצד מה שיחשב מרוע הסדור אין התירו ממה שיקשה לפי מה שהונח והוא האמת בעצמו שהעונש והגמול האמתיים הוא הנפשי וכו'.*

²⁾ More Nebuchim III, 21.

der freilich das Mittelglied ist, aber unbefriedigender bleibt als Maimonides — wo Creskas, sage ich, mit seiner Untersuchung über die »Natur des Möglichen« einsetzt. Da ich aber nicht glaube, es treuer sagen zu können, als es bereits in meiner Schrift über denselben geschehen, so begnüge ich mich mit dem Hinweis und glaube, dass die dort gegebene Darstellung in Verbindung mit dem hier Gesagten ausreichen wird, um alle Zweifel, wie sich in Spinoza seine Auffassung des Willens gebildet hat, zu beseitigen¹⁾.

Nachholen will ich jedoch, was aus meiner dortigen Darstellung nicht zu ersehen. Da Spinoza, wie wir bereits gesehen, im Zusammenhange mit seinen Aeusserungen über die Providenz und die Vorherbestimmung seine Ansicht über die »möglichen und zufälligen Dinge« und demgemäss auch über den »Willen« gewinnt, ganz wie das auch bei Maimonides und Creskas der Fall ist — bei letzterem geht es bis auf eine gewisse Uebereinstimmung in den Capitelüberschriften — so ist es nicht unwichtig, auf Uebereinstimmung auch im Einzelnen zu achten.

Spinoza sagt von der Providenz²⁾: »Die zweite Eigenschaft Gottes, die wir sein Proprium nennen, ist seine Vorsehung, welche für uns nichts anderes als das Streben ist, das wir in der ganzen Natur und in allen einzelnen Dingen finden und das auf die Erhaltung und Bewahrung ihres eigenen Seins geht.« Zu dieser Umbiegung des Begriffes der göttlichen Providenz in das Streben der einzelnen Dinge, ihr Sein zu erhalten, ist im Maimonides die Anregung, in Creskas bereits das Vorbild gegeben.

Nach Maimonides ist der Grad der Providenz, deren jedes Geschöpf theilhaftig wird, abhängig von der Fähigkeit desselben mit Gott inniger oder weniger innig vereint zu sein. Darum hat das Thier nur als Exemplar seiner

¹⁾ »Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren« S. 46 ff.

²⁾ Kurzer Traktat I, Sigwart S. 42, Schaarsch. S. 29.

Gattung Theil an der Providenz, der Mensch dagegen als Individualität, so dass die Menschen nach Massgabe ihrer erreichten Vollkommenheit einen grösseren oder geringeren Antheil an der Providenz haben. Schon bei Maimonides wirkt demnach die auf Aristoteles zurückgehende Anschauung, dass Gott nicht eigentlich handelnd, sondern nur denkend und durch Denken wirkend gefasst wird, darauf, dass die Providenz nicht eigentlich von oben, sondern von unten, nicht eigentlich von Gott, sondern von den Dingen ausgehend gedacht wird¹⁾.

Deutlicher jedoch ist Creskas das Vorbild des Spinoza. Wie Spinoza nach gegebener Definition dessen, was er unter Vorsehung versteht, fortfährt²⁾: »So dass wir dieser unserer Definition zufolge eine allgemeine und eine besondere Vorsehung aufstellen. Die allgemeine Vorsehung ist diejenige, durch welche jedes Ding hervorgebracht und erhalten wird, sofern es ein Theil der ganzen Natur ist. Die besondere Vorsehung ist das Streben, das jedes besondere Ding hat, sein eigenes Sein zu erhalten, sofern es nicht als ein Theil der Natur, sondern als ein Ganzes betrachtet wird,« so findet sich eine ähnliche Definition und eine ähnliche Eintheilung der Providenz auch bei Creskas, nur dass er noch Untereintheilungen hat, die hier gleichgültig sind. So sagt Creskas³⁾: »In allen zusammengesetzten Individuen sind Organe, Beschaffenheiten, Strebungen,

¹⁾ More Nebuchim III, 17 u. a. a. O.

²⁾ Kurzer Traktat I. 1.

³⁾ Or Adonai II, 2, 1: והוא אופן ההשגחה הנה וממנה אישיית משל יתבאר בקלות שממנה מיניית כוללת וממנה אישיית משל הכוללת בשלוח במה שנמצא בכל אישי הנמצאות המורכבות מהכלים והתכונות ותשוקיות וכחות נפשיות ופעולות לשמור מציאותם ולהתרחק מהמזיק וההשגחה הזאת אם היה שתחלף במין הנה היא שוה באישי המין ומשל הכוללת מצד והחלקית מצד מה שנמצא במין האנושי כי להיותו שלם יותר משאר המינים הושם לו שכל מעשי יסודרו ממנו מלאכות רבות שומרות מציאותו והשכל העיוני אשר הוא גדול שבהכנות לקנות השלמות האנושי וההשגחה ההיא היא טבעית ושוה וכו'.

Seelenkräfte und Thätigkeiten, um ihre Existenz zu bewahren und sich vor Schaden zu hüten. An dieser Art von Providenz haben die Individuen aller Gattungen Antheil. Es gibt aber auch eine zum Theil allgemeine, zum Theil specielle Providenz bei der menschlichen Gattung. Es sind das die besonderen Anlagen dieser Gattung. Der Mensch hat praktischen Verstand zur Hervorbringung von schützenden Arbeiten und theoretischen, um die menschliche Vollkommenheit zu erlangen.« Beide Arten von Providenz nennt Creskas die natürliche, denn freilich spricht er auch von einer übernatürlichen. Er lehrt nämlich, dass der Lohn und die Strafe, welche auf die Erfüllung der religiösen Gebote folgen, mit demselben in keinem natürlichen und von uns einzu- sehenden Zusammenhange stehen, soweit dieser Lohn ein äusserlicher ist. Er könnte sich demnach nur aus der Natur Gottes, dem Urwillen erklären¹⁾. Diese letztere Bemerkung beweist, dass Creskas ein schlechthin Uebernatürliches nicht setzt, sondern dass auch das Uebernatürliche für ihn seine Gesetzmässigkeit hat.

Uebrigens ist auch der äusserliche Fingerzeig für die Benutzung des Creskas'schen Abschnittes über die Providenz durch Spinoza nicht zu verschmähen, den wir in Folgendem finden. Spinoza's Beispiel für eine von Gott ausgehende Wirkung, bei der dieser nicht principale Ursache ist, sondern durch Medien wirkt, ist sowohl im kurzen Traktat als auch sonst: »der starke Wind, durch welchen die See ausgetrocknet wird,« bekanntlich eine Allusion auf den Durchgang Israels durch's rothe Meer. Dasselbe Beispiel für dieselbe Sache begegnet uns auch hier im Creskas²⁾.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Kurzer Traktat I, 3 Sigwart S. 36, Schaarsch. S. 25. Vgl. tract. theologico-politicus Cap. 6. Creskas Or Adonai II, 2, 1: וזה שבאמצעים אשר באמצעותם תהיה ההשגחה . . . ומוזה המין הרבה ממה שבא בתורה ובנביאים בפעולות הש"ת שלא על המנהג הטבעי ויולך ד' את הים ברוח קדים עזה, קח את וכו'.

Kehren wir jetzt zu Spinoza's Lehre vom »Willen« zurück und beobachten noch einige Consequenzen derselben.

Mit Spinoza's Ansicht von dem Determinirtsein jedes einzelnen Willensaktes hört denn auch die Cartesische unbedingte Freiheit auf zu bejahen und zu verneinen. Dieser Thatsache gibt Spinoza im kurzen Traktat Ausdruck in Worten, die mit seinen sonstigen Aeusserungen in der Ethik im Widerspruch zu stehen scheinen. Er sagt¹⁾: »Um nun zu verstehen, ob wir darin, dass wir dieses oder jenes Besondere wollen, d. h. bejahen oder verneinen, in Wahrheit frei sind oder nicht, haben wir uns an das zu erinnern, was wir bereits gesagt, dass nämlich das Verstehen ein reines Leiden ist, das ist ein Gewahrwerden (perceptio) der Wesenheit und Existenz der Dinge in der Seele, so dass wir selbst niemals etwas von einer Sache bejahen oder verneinen, sondern die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint.« Trendelenburg²⁾ macht mit Recht zunächst auf den Widerspruch aufmerksam, in welchem diese Worte stehen zu dem bekannten Satze des Spinoza: »Wir sind nur soweit handelnd (aktiv), als wir denkend sind,« so dass gerade das Erkennen als die einzige Aktivität bezeichnet wird³⁾. Doch hält er diesen Widerspruch mit Recht für keinen wirklichen und nur in der Ungenauigkeit des Ausdruckes begründet. Wenn Sigwart meint⁴⁾, Trendelenburg hierin nicht beistimmen zu können, da der »kurze Traktat« nothwendig diese Anschauung fordere, so hat er wohl eine über diesen Sachverhalt Licht verbreitende Stelle des »kurzen Traktats« übersehen. Sie lautet in

¹⁾ Kurzer Traktat II, 16, ed. Sigwart S. 105, ed. Schaarschmidt Seite 77.

²⁾ Historische Beiträge III, S. 376.

³⁾ »Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus.«

⁴⁾ Sigwart, kurzer Traktat, Erläuterungen und Parallelstellen S. 205 Anmerkung.

Sigwart's Uebersetzung¹⁾: »Ferner von einem solchen Wirkenden, der in sich selbst wirkt, kann man niemals sagen, dass er die Unvollkommenheit eines Leidenden hat, weil er nicht von einem anderen leidet; wie da z. B. der Verstand ist, der, wie auch die Philosophen sagen, eine Ursache seiner Begriffe ist; aber da er eine immanente Ursache ist, wer wird sagen dürfen, dass er unvollkommen ist, so oft er von sich selber leidet.« Auch bei dieser Gelegenheit sei es mir aber vergönnt, auf eine Stelle in Creskas einzugehen, welche meines Erachtens zu erklären geeignet ist, wie die Ansicht über den »Willen« Anlass gegeben zur Bezeichnung der Erkenntniss als eines »Leidens« und zu der bei Spinoza in allen Stadien seiner Entwicklung wiederkehrenden Unterscheidung zwischen der Erkenntniss, die eine blosser Ueberzeugung (Glauben) bewirkt und der Erkenntniss, welche im Geniessen der Sache besteht und darum zur intellektualen Liebe Gottes sich gestalten kann²⁾.

Creskas nämlich, nachdem er den »Willen« als determinirt hingestellt hat, dabei aber doch Lohn und Strafe von Gott aus erklärlich macht, indem er sie nämlich als nothwendige Folgen der Handlungen auffasst, wirft noch die Frage auf: Wie kann man sich aber Lohn und Strafe für Ansichten und Meinungen denken? Wie kann man

¹⁾ Kurzer Traktat I, 2, bei Sigwart S. 23.

²⁾ Sowohl im kurzen Traktate als auch in dem Traktate de intellectus emendatione, als auch in der grossen Ethik kommen mit geringer Modification dieselben Stufen der Erkenntniss vor (drei oder vier, je nachdem die beiden untersten zusammengezogen werden oder nicht). Kurzer Traktat II, 1 de intellectus emendatione IV, ed. Bruder pag. 12, Ethic. II prop. XL schol. 2. An allen drei Stellen werden die Stufen der Erkenntniss durch dasselbe arithmetische Beispiel erläutert. Bemerkenswerth für das von uns im Texte Vorgetragene ist aber die Bezeichnung der zweiten Stufe der Erkenntniss, der in späteren Schriften mit ratio bezeichneten, durch »Glauben.« Im kurzen Traktat ist eben noch Anlehnung an den terminus des Creskas.

z. B. sagen: Gottesleugner haben keinen Antheil an der zukünftigen Welt? Es ist ja klar, dass Wille und freie Wahl gar keinen Zutritt haben zu Ueberzeugungen? Denn wäre das der Fall, so wäre ja kein Glaubenssatz eine feste Ueberzeugung, da, wenn der Wille darauf Einfluss hätte, wir bald glauben und bald nicht glauben könnten¹⁾? Wie soll man sich denn auch den Einfluss des Willens auf die Glaubensmeinung denken? Glauben heisst ja nur die Ueberzeugung aus der Nothwendigkeit der Sache, dass die Sache ausserhalb der Seele so ist, wie sie in der Seele vorgestellt wird²⁾. Nun hängt ja doch die Sache ausserhalb unserer Seele mit Nichten von unserem Willen ab. Auch ist es ja Thatsache, dass Jemand, der eine Ueberzeugung hat, namentlich durch Demonstration, die Nothwendigkeit und den vollständigsten Zwang fühlt, so überzeugt zu sein, wie er eben sich überzeugt hat³⁾.

Ist diese Frage des Creskas schon interessant, erklärt sie, wie Spinoza die Erkenntniss in dem Sinne als ein Leiden erklärt, dass es nicht in unserer Macht und Beliebigkeit steht, so und auch anders zu bejahen und zu verneinen; wird sie noch bedeutsamer durch die fast wortgleiche Definition des »Glaubens« — Spinoza sagt: »Der Glaube ist eine kräftige Bezeugung von Gründen, durch welche ich in meinem Verstande überzeugt bin, dass die Sache in Wahrheit und ebenso ausserhalb meines

¹⁾ Or Adonai II, 5, 5: הנה בדעות אשר בפנות התוריות איך יהיה בהם גמול ועונש וכבר יראה בהם שאין לרצון ולבחירה מבוא בהם כלל וזה מפנים ראשונה שאם היה הרצון הכרחי באמונות הנה אם כן האמונה לא תהיה מדרגתה בחק האמתי וזה שהרצון לו שירצה ושלא ירצה, וכבר נוכל להאמין שני הסוברין בבא זה אחר סור זה וכן חמיר

²⁾ Or Adonai Ibid. וזה שאין האמונה דבר זולת חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש זמה שהוא חוץ לנפש אין לו התלות ברצון האמונה בו שהוא כן הנה אם כן אין לאמונה התלות ברצון

³⁾ Ibid. וכל שכן אם היא אמונה מופתית אי אפשר מבלתי שירגיש
חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא

Verstandes ist, wie ich in meinem Verstande überzeugt bin¹⁾),« Creskas sagt, wie wir gesehen haben: »Glauben heisst ja nur die Ueberzeugung aus der Nothwendigkeit der Sache, dass die Sache ausserhalb der Seele ist, wie sie in der Seele vorgestellt wird²⁾« —: so ist die Antwort des Creskas auf die von ihm aufgeworfene Frage, obwohl eingehüllter, denn doch noch wichtiger insofern, als in ihr ein Aufschluss über das, was Spinoza zur Annahme einer dritten Stufe der Erkenntniss getrieben hat, zu finden ist. Jenseits der Ueberzeugung durch wissenschaftliche Demonstration liegt für Spinoza noch die Stufe der intuitiven Erkenntniss, die den Genuss der Sache ermöglicht, und aus ihr entspringt auch das höchste Ziel des Menschen, die intellektuale Liebe Gottes³⁾. Creskas aber sagt: »Wir umfassen Meinungen entweder mit dem Gefühl des Zwanges, oder auch mit dem Gefühl der Freude und der Befriedigung. Von diesem die Erkenntniss begleitenden Genusse und nicht vom blossen Glauben hängt Lohn und Strafe, d. h. die Seligkeit, ab. Denn da Gott die Liebe und Freude am Gutes-Wirken im vollkommensten Grade ist, so kann auch nur die Liebe und Freude mit ihm verbinden⁴⁾«. Also auch Creskas unterscheidet das kühle Glauben, das

¹⁾ Kurzer Traktat II, 4. Anmerkung, Sigwart S. 69, Schaar-
schmidt S. 51.

²⁾ Das ist übrigens auch die Definition des Maimonides, der More
Nebuchim I, 50 über den Begriff des »Glaubens« sich verbreitet und
meint, dass der Glaube nicht sein darf eine Sache, die man bloß
ausspricht, sondern etwas, was man in der Seele erfasst, indem man
glaubt, dass die Sache so ist, wie man sie erfasst.

³⁾ Ethic. V, propos. 32 Coroll. »Ex tertio cognitionis genere
oritur necessario amor Dei intellectualis.«

⁴⁾ Or Adonai Ibid. ונאמר שאחר שהחבאר שאין על האמונות מבוא
לרצון אבל המאמין הוא מרגיש בהכרח אשר לו על היותו מאמין הנה הוא
מבואר שאין המלט אלא כשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם
האמונות סמוך מצדן להם והוא הערבות והשמהה אשר לנו כשחנן אותנו
השם אמונתו.

uns die Demonstration aufnöthigt, von dem unmittelbaren Einssein mit der Sache durch die Liebe und den Genuss des Gegenstandes.

Hieran knüpfen wir, was auch bei Spinoza damit zusammenhängt, nämlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Der Zusammenhang wird bei Spinoza folgendermassen dargestellt¹⁾: »Wenn wir einmal aufmerksam betrachten, was die Seele ist, und woraus ihre Veränderung und Dauer entsteht, so werden wir leicht sehen, ob sie sterblich oder unsterblich ist. Da wir nun gesagt haben, dass die Seele eine Idee ist, die in der denkenden Sache ist, und die aus der Wirklichkeit einer Sache, die in der Natur ist, entsteht, so folgt hieraus, dass, je nachdem die Dauer und Veränderung der Sache ist, danach auch die Dauer und Veränderung der Seele sein muss; dabei haben wir bemerkt, dass die Seele vereinigt werden kann entweder mit dem Körper, dessen Idee sie ist, oder mit Gott, ohne welchen sie nicht bestehen noch begriffen werden kann. Daraus kann man denn leicht sehen: 1. dass, wenn die Seele allein mit dem Körper vereinigt ist und dieser Körper vergeht, sie alsdann auch vergehen muss; denn wenn sie den Körper, welcher die Grundlage ihrer Liebe ist, entbehrt, muss sie auch mit vergehen. Aber 2. dass, wenn die Seele mit einer anderen Sache, die unveränderlich ist und bleibt, vereinigt wird, sie dann im Gegentheil unveränderlich und beständig bleiben muss.« Ein anderes Mal sagt er²⁾: »Doch, weil die Seele ein Modus ist der denkenden Substanz, so hätte sie auch diese neben der Ausdehnung erkennen, lieben und durch Vereinigung mit Substanzen, die immer dieselben bleiben, sich selbst ewig machen können.« Diese Aeusserungen konnten, wenn

¹⁾ Kurzer Traktat II, 23. Sigwart S. 134. Schaarschmidt S. 99.

²⁾ Kurzer Traktat, zweiter Theil Vorrede, Anmerkung. Sigwart S. 59. Schaarschmidt S. 43.

man von den specifisch Spinozischen Terminis absieht, auch ganz gut im Maimonides stehen. Maimonides Ansicht über Unsterblichkeit entspricht nämlich genau seiner Ansicht über Providenz. Wie diese nicht ohne weiteres den Menschen individuell behütet, sondern errungen wird gradweise und je nach dem Masse der erreichten Erkenntniss und des Zusammenhanges mit Gott, so wird auch die Unsterblichkeit errungen. Die Seele ist nicht an sich unsterblich, sondern wird es erst durch Theorie und zwar durch Gotterkenntniss. Ja, die arabischen Philosophen und mit ihnen auch Maimonides, nennen ja den Theil der Seele, wenn wir so sagen dürfen, der übrig bleibt nach dem Tode, den »erworbenen Verstand,« weil er nicht von vorneherein als Substanz existirt, sondern erst durch Theorie entsteht, so dass Viele während ihres Erdenlebens ihn gar nicht erlangen und also nichts besitzen, was fort-dauern könnte. Die Bedeutung der Theorie ist dieselbe für Maimonides wie für Spinoza. Ja, die sittliche Haltung der Menschen, weil sie doch nur, wie Spinoza sagt, auf dem Verkehre mit den Modis beruht, hat auch für Maimonides nur die Bedeutung einer Vorbereitung zur Theorie, nicht aber, dass sie selbst die Seele zur Verbindung mit Gott erhebt. Beider Erklärungen lauten auch hierin völlig gleich.

Spinoza sagt¹⁾: »Nachdem wir soweit von den von Gott gegebenen Gesetzen gehandelt haben, so ist nun zu beachten, dass der Mensch in sich selbst zweierlei Gesetze gewahr wird, der Mensch nämlich, der seinen Verstand recht gebraucht und zu der Erkenntniss Gottes gelangt; und diese (beiden Gesetze) werden verursacht, das eine durch die Gemeinschaft, welche er mit Gott hat; und das andere durch die Gemeinschaft, welche er mit den Modis der Natur hat. Von diesen ist das erste noth-

¹⁾ Kurzer Traktat II, 24. Sigwart S. 137. Schaarschmidt S. 101.

wendig, das andere aber nicht. Denn was das Gesetz betrifft, das aus der Gemeinschaft mit Gott entsteht, so hat er, da er ohne Unterlass nothwendig mit Gott vereinigt sein muss, auch immer die Gesetze, denen zufolge er für Gott und mit Gott leben muss, vor Augen und muss sie vor Augen haben. Was aber das Gesetz betrifft, das aus seiner Gemeinschaft mit den Modis entsteht, so ist dieses, insofern er sich ja auch von den Menschen absondern kann, nicht so nothwendig.«

Maimonides sagt¹⁾: »Die dritte Gattung ist mehr als die zweite, eine Vollkommenheit im Wesen des Menschen; es ist dies die Vollkommenheit der moralischen Eigenschaften, was besagen will, dass die Sitten eines solchen Menschen bis zum höchsten Grade gut sind. Die Mehrzahl der Gebote haben keinen anderen Zweck als uns zu dieser Art von Vollkommenheit zu bringen. Aber auch sie ist nur eine Vorbereitung zu einer anderen Vollkommenheit und ist nicht an sich selbst Zweck. In der That, alle moralischen Tugenden betreffen nur die Beziehungen der Menschen unter einander, und die moralische Vollkommenheit, welche ein Mensch besitzt, befähigt ihn eigentlich nur, Anderen zu nützen, so dass er dadurch nur ein Werkzeug wird, das Anderen dienet. Wenn du zum Beispiel dir einen isolirten Menschen denkest, der mit Anderen Nichts zu thun hat, so wirst du finden, dass alle seine moralischen Tugenden eitel und müssig sind, dass er ihrer nicht bedarf und dass sie seine Person selbst in Nichts vervollkommenen; er bedarf ihrer blos und hat von ihnen nur Vortheil in Rücksicht auf Andere. Die vierte Gattung ist die wahrhaft menschliche Vollkommenheit; sie besteht darin, intellektuelle Tugenden zu erwerben, d. h. intelligible Dinge zu erkennen, die uns gesunde Vorstellungen über metaphysische Gegenstände geben können. Das ist der letzte Zweck, der dem

¹⁾ Schlusskapitel des More Nebuchim.

menschlichen Individuum eine wahre Vollkommenheit verleiht; er gehört ihm allein, durch ihn wird er unsterblich, durch ihn wird der Mensch Mensch.«

Soweit ist völlige Congruenz zwischen Beiden, aber es ist auch Differenz da. Der Satz des Spinoza, dass es falsch sei, »wie gemeiniglich gesagt wird, dass sie (die Leidenschaften) vorher bezwungen werden müssen, ehe wir zu der Erkenntniss und in Folge davon zur Liebe Gottes gelangen können, weil das ebensoviel ist, als ob man wollte, dass Jemand, der unwissend ist, erst seine Unwissenheit ablege, ehe er zur Erkenntniss kommen könne¹⁾,« dieser Satz ist gegen Maimonides gerichtet, der den ethischen Tugenden eben dieses positive und präparatorische Verhältniss zu den dianoëtischen Tugenden gibt. Denn auch hier bezeugt selbst manches Aeusserliche, dass Spinoza in Reminiscenz an jüdische Autoren schreibt. So sagt er im Verlaufe des Capitels, in welchem die angeführten Worte stehen, dass diejenigen, die nur unter Voraussetzung eines ewigen Lebens das Leben der Begierden fallen lassen, um in der Liebe Gottes zu verharren, genau ebenso thöricht sind, »wie wenn ein Fisch, für welchen doch ausserhalb des Wassers kein Leben ist, sagen würde: Wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich aus dem Wasser nach dem Lande gehen. Was können uns doch diejenigen, welche Gott nicht erkennen, anderes sagen?« Der Kundige erinnert sich sofort an die talmudische Erzählung von R. Akiba. Diese Erzählung lautet in der Kürze so:

»Die römische Regierung (Hadrian) verbot einst den Juden, sich mit ihrer Lehre zu beschäftigen. Da fand Pappos, Sohn Jehuda's, den R. Akiba, wie er trotz des Verbotes einer grossen Versammlung aus der Lehre vortrug.

¹⁾ Kurzer Traktat II, 26. Sigwart S. 141. Schaarschmidt S. 104.

Da redete ihn Pappos an mit den Worten: Akiba, bangt Dir nicht vor dem Zorne der Regierung? Da antwortete er ihm: lass Dir ein Gleichniss erzählen: Ein Fuchs spazierte am Rande eines Flusses und sah Fische von einem Orte fliehen und sich an einem anderen zusammendrängen. Warum flieht Ihr? fragte er sie. Aus Furcht vor den Netzen, die uns die Menschen legen. So kommt doch an's Land und lasset uns zusammenwohnen, wie ich mir habe sagen lassen, dass unsere Alvordern zusammengewohnt. Dich nennt man klug? antworteten die Fische. An dem Orte, der unser Leben ausmacht, sind wir in Angst, an dem Orte, der für uns Tod bedeutet, was sollten wir dort machen? Von unserer Lehre heisst es: »Sie ist dein Leben und die Dauer deiner Tage.« Wenn in der Beschäftigung mit ihr Gefahr liegt, was haben wir erst zu befahren, wenn wir sie vernachlässigen¹⁾.«

Nicht minder ist der Ausdruck: »mit den lieblichen Ketten der Liebe,« den Spinoza in diesem Capitel braucht, aus dem alten Testamente²⁾.

Wir glauben hier gezeigt zu haben, wo in Spinoza Cartesianisches und Jüdisches sich getroffen und durch Gährung in seinem Geiste ein Neues gebildet haben. Dabei sind wir nicht gewillt in Abrede zu stellen, dass noch andere Einflüsse sich bei ihm geltend gemacht. Ein bedeutender Mann, auch wenn er kein Vielleser ist, wird doch sicherlich nicht ohne Notiznahme von allem Bedeutenden in seiner Zeit durch die Welt gehen. Wer daher die Anregung von einer Seite her behauptet, der stellt darum andere Anregungen nicht in Abrede, am wenigsten bei einem Manne, der mit so vielen hervorragenden Zeitgenossen in Briefwechsel gestanden.

¹⁾ Talmud babli Berachot pag. 61b.

²⁾ Hosea 11, 4.

Wir stellen daher weder in Abrede, dass er, wie Trendelenburg meint, die stoische Moral beachtet, zumal er die Stoiker citirt¹⁾, noch auch vielleicht Kunde von der Lehre Bruno's hatte, wie Sigwart nachzuweisen versucht hat, wenn auch ein direktes Zeugniß, dass er den Bruno gekannt, bis jetzt nicht aufzutreiben gewesen ist. Wir meinen nur, dass mit Hilfe unserer Nachweise das, was bei einem Nachfolger des Cartesius am wenigsten mit dieser seiner geschichtlichen Stellung sich reimen wollte, seine einfache geschichtliche Erklärung findet.

¹⁾ Ethic. pars. V, praefatio.

Anhang.

Anhangsweise berühre ich noch einige Stellen des Spinoza, die mir zu Bemerkungen Anlass geben.

I. In dem mit Recht geschätzten »Grundriss der Geschichte der Philosophie« von Ueberweg (Berlin 1866, dritter Theil S. 63) wird an der ersten Definition in Spinoza's Ethik der Ausdruck »causa sui« als ein »Unbegriff« bezeichnet, »denn, um sich selbst zu verursachen, müsste ein Objekt dasein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können, ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll); der Ausdruck ist nur eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose« u. s. w.

Dabei ist nicht beachtet, einmal dass Spinoza diesen Ausdruck nicht etwa erst prägt, sondern nur in Gebrauch nimmt, ja ihn als vulgär bezeichnet. So sagt er (*de intellectus emendatione* XII ed. Bruder pag. 36): »Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi.« Dann aber auch ist unbeachtet gelassen, dass Cartesius sich bereits weitläufig und erschöpfend über diesen Sprachgebrauch ausgelassen und ihn gerechtfertigt hat. So sagt

er (responsio ad primas objectiones ed. Amstel. 1698 pag. 56 ff.): »Sed plane admitto aliquid esse posse in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam opè eguerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur; atque adeo sit quodammodo sui causa Deumque talem esse intelligo Itaque etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus.« Damit vergleiche auch seine spätere Auseinandersetzung (responsiones quartae pag. 129 ff.)

II. In demselben »Grundriss u. s. w.« (ibid. S. 68) wird zum sechsten Axiom des ersten Buches der Spinoza'schen Ethik: »idea vera debet cum suo ideato convenire« angemerkt: »Aber nicht die vereinzelte Vorstellung (idea) ist wahr oder falsch, sondern nur die Verbindung von Vorstellungen zu einem Urtheil (eine Aussage); wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht das Verhältniss der Wahrheit oder Falschheit. Diese wichtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza unbeachtet gelassen.« Das ist nicht der Fall. De intellectus emendatione IX, ed. Bruder pag. 29 heisst es: »Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius quem formavimus conceptu non continetur; ut motus vel quies de semicirculo. Unde sequitur, simplices cogitationes, non posse non esse veras; ut simplex semicirculi, motus, quantitatis e. c. t. idea.« Vgl. auch des Spinoza princ. phil. Cartesii (pars I, prop. XV Scholion). Dasselbst heisst es, so dass man an den »Bockhirsch« des Aristoteles erinnert wird: »Nam quamvis jam percipiam equum alatum, certum est, hanc perceptionem nihil falsitatis continere, quam diu non

assentior, verum esse dari equum alatum, neque etiam quam diu dubito, an detur equus alatus.«

III. Im »kurzen Traktat« I, 3 (ed. Sigwart S. 35, ed. Schaarschmidt S. 25), wo von der achtfachen Eintheilung der wirkenden Ursache die Rede ist, über welche die schöne Auskunft Trendelenburgs (Beiträge III, 316 ff.) einzusehen, heisst es: »Gott ist drittens eine freie und keine Naturursache.« Da diese Entgegenstellung der freien und Naturursache in Spinoza wenigstens dem Ausdrucke nach schwierig ist, so glaube ich, sie erläutern zu müssen und zu können durch eine Stelle in einem gelesenen jüdischen Religionsphilosophen, dem Abraham Bibago (schrieb um und nach 1450) in seinem Werk: »Glaubensweg« (Derech Emunah). Dasselbst heisst es gleich in der ersten »Pforte,« nachdem Bibago in seiner Weise den Unterschied zwischen einer Naturursache (einem durch Natur Wirkenden) und einer freien Ursache (einem durch Freiheit des Willens Wirkenden) festgestellt — die Naturursache weiss nicht um ihre Wirkung, die freie hat das Bewusstsein davon, die Naturursache kann nur die eine Seite des Gegensatzes wirken, wie z. B. das Feuer nur heiss machen und nicht auch zugleich kalt machen kann, es sei denn accidentell, die freie Ursache dagegen kann beide Seiten des Gegensatzes wirken, indem sie nach ihrem Belieben die eine oder die andere Möglichkeit verwirklicht — folgendermassen: »Es gibt aber auch Forscher, welche ein Mittleres annehmen zwischen diesen beiden Arten des Wirkens, indem sie von einem nach Nothwendigkeit Wirkenden reden. Der Naturursache gleicht er darin, dass er nicht beliebig das Eine oder das Andere wirken kann, der Ursache durch Willensfreiheit darin, dass er nicht blind, sondern bewusst wirkt. Und sie meinen, man müsse Gott eine solche bewusste und nothwendige Wirksamkeit zuschreiben, da das Wirken nach Absichten ein Herabziehen Gottes bedeutet.« Ich setze die

כי הפועלים שני מינים מין פועל בטבע ויפעל: hebräischen Worte her: ההפך הראשון בעצם והשני במקרה ומין פועל כרצון ויפעל ב' ההפכים בעצם כפי הרצון, אמנם יש לקצת חכמי המחקר מין אחר ג' מפועל ויקראוהו פועל בחיוב והוא הפועל אשר יפעל פעולתו לא ברצון ולא בטבע אבל מין מה אחר ממוצע מסכים עם שניהם בצד מה והוא חסכים עם הפועל בטבע כשיפעל ההפך הראשון בלי שנוי ויפרד ממנו כשהוא יודע ומשיג פעולתו והפועל בטבע נפרד מהיריעה והיוזע, ויסכים עם הפועל ברצון כשהוא יודע וחשיג פעולתו ויכרל ממנו כשאין לו כונה ולא שנוי ויקראו לזה פועל בחיוב ויאמרו כי פועל ח"שית הוא על זה הצד כי הוא אינו פועל בטבע לשיהיה חסר היריעה וגם אינו פועל ברצון כי יהיה לו כונה ויהיה חסר

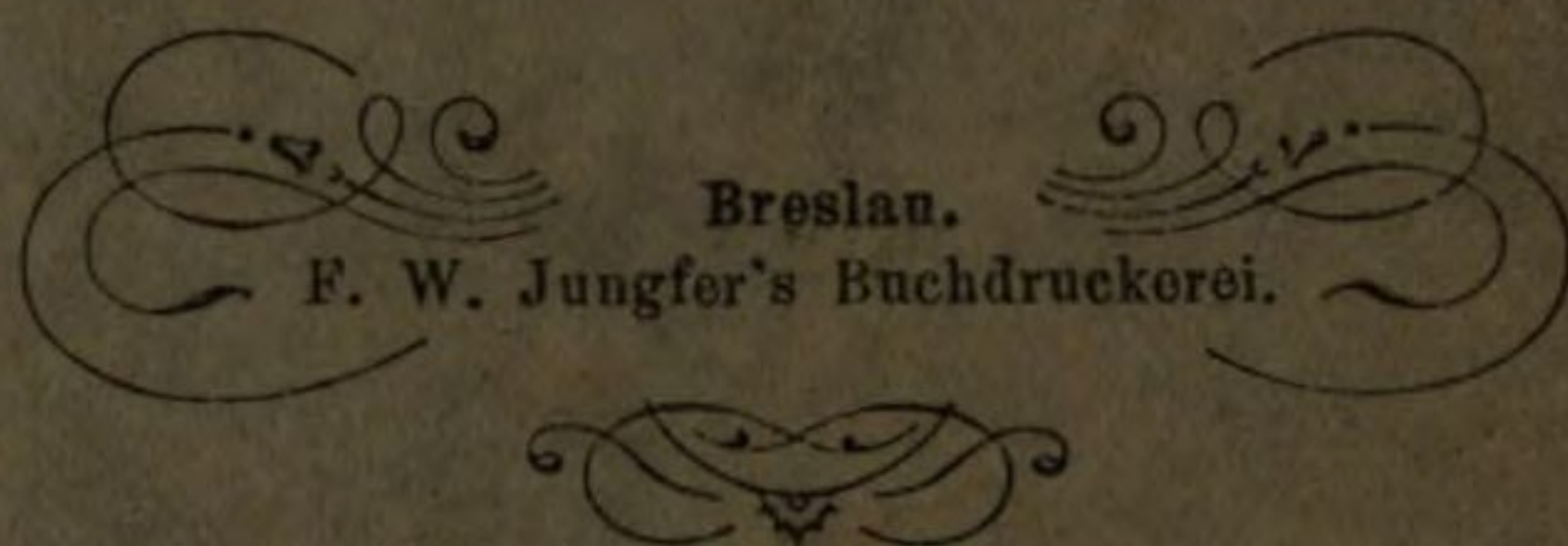
Verlag der **Schletter'schen** Buchhandlung (**H. Skutsch**)
in **Breslau**:

- Joël**, Dr. M. (Rabbiner zu Breslau), Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 4. Breslau 1863. (15 Sgr.) Ermässigter Preis 10 Sgr.
- **Lewi ben Gerson** (Gersonides) als Religions-Philosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters. Gr. 8. Breslau 1862. ($\frac{3}{4}$ Thlr.)
Ermässigter Preis 15 Sgr.
- **Don Chasdai Creskas** religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt. Gr. 8. Breslau 1866. 15 Sgr.
- **Spinoza's** theologisch-politischer Traktat. Auf seine Quellen geprüft. Gr. 8. Breslau 1870. 15 Sgr.
- **Fest-Predigten**. Gr. 8. (XVI und 240 S.) Breslau 1867. Geh. 1 Thlr.
- Dieselben, in eleg. Leinw.-Einb. $1\frac{1}{3}$ Thlr.
- **Festvortrag** am Krönungstage Sr. Maj. des Königs Wilhelm I., gehalten in der Synagoge des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau am 15. October 1861. Gr. 8. Breslau 1861. 3 Sgr.
- **Worte**, gesprochen an der Bahre Meyerbeers. Breslau 1864. $2\frac{1}{2}$ Sgr.
- **Religiöse Vorträge**, gehalten am Bettage, den 27. Juni, und an dem Sieges-Dankfeste, den 14. Juli 1866. Zum Besten der bedürftigen Familien eingezogener Landwehrmänner. 1866. $2\frac{1}{2}$ Sgr.
- **Fest-Predigt** am siebenzigsten Geburtstage Sr. Maj. des Königs Wilhelm, gehalten in der gr. Synagoge zu Breslau am 22. März 1867. Zum Besten der Victoria-National-Invaliden-Stiftung. Lex. 8. Breslau 1867. Geh. 3 Sgr.
- **Ein altjüdisches Steuergesetz**. Predigt, geh. am Sabbath Schekalim. Gr. 8. Breslau 1870. $2\frac{1}{2}$ Sgr.
- **Religiöse Vorträge**, gehalten am Bettage den 27. Juli 1870 und am Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs Wilhelm, den 22. März 1871. Lex. 8. 5 Sgr.

Verlag der **Schletter'schen** Buchhandlung (**H. Skutsch**)
in **Breslau:**

- Cassel**, Dr. David, Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der Substantiva und Verba. Lex. 8. (IV und 377 S.) Breslau 1871. Geheftet. 1 Thlr. 10 Sgr.
— Dasselbe, cartonirt mit Leinwandrücken. 1 Thlr. 15 Sgr.
- Chajes**, Dr. A., Ueber die hebräische Grammatik Spinoza's. Gr. 8. Breslau 1869. 10 Sgr.
- Dessauer**, Dr. M., Spinoza und Hobbes. Begründung ihrer Staats- und Religions-Theorien durch ihre philosophischen Systeme. Gr. 8. Breslau 1869. 10 Sgr.
- Dessauer**, Dr. J. H., Geschichte der Israeliten mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte derselben. Von Alexander dem Grossen bis auf die neuere Zeit. Zweite Ausg. Gr. 8. (39 Bg.) Breslau 1870. (2²/₃ Thlr.) Geh. 1 Thlr.
- Frankel**, Z., מבוא הירושלמי. Einleitung in den Jerusalemischen Talmud. Gr. 8. Breslau 1870. Geh. 2 Thlr.
- Geiger**, L., Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Breslau 1870. Geh. 1 Thlr.
- Geiger**, Dr. Abraham. Das Judenthum und seine Geschichte. Erste Abtheilung: Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. In 12 Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Renan und Strauss. Zweite Auflage. Gr. 8. Breslau 1865. 1 Thlr.
— Dasselbe. Zweite Abtheilung: Von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. In 12 Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Offenes Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Holtzmann. Gr. 8. Breslau 1864. 1 Thlr.
— Dasselbe. Dritte Abtheilung: Vom Anfange des 13. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Nebst einem Anhang: Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum in der neueren Zeit. Ein zweites offenes Wort an den evangelischen Ober-Kirchenrath in Berlin. Gr. 8. Breslau 1871. 1 Thlr.
- Gelegenheits-Predigten** jüdischer Kanzelredner. 4 Bände von 11 bis 13 Bogen in Gr.-Octav. Breslau 1870. Preis jedes Bandes 22¹/₂ Sgr.
- Erster Band: **Trauungs-Reden** von Elias Karpeles (Rabbiner zu Loschitz in Mähren).
- Zweiter Band: **Confirmations-Reden** von Jacob Freund (Lehrer an der Religionsschule der Breslauer Synagogen-Gemeinde).
- Dritter Band: **Grab-Reden** von Elias Karpeles (Rabbiner zu Loschitz in Mähren).
- Vierter Band: **Predigten bei besonderen, die Gemeinde berührenden Veranlassungen** (als Gast- [Probe-], Antritts- und Abschiedspredigten, Reden bei Einweihungen, Confirmationen, Stiftungsfesten u. s. w.) von Dr. M. Silberstein (Rabbiner in Buttenhausen).
- Jeder Band ist einzeln verkäuflich.
- Luzzatto**, S. D., Israelitische Moral-Theologie. Vorlesungen. Uebersetzt von Dr. L. E. Igel, Landesrabbiner der Bukowina. 2. Ausg. Breslau 1870. 20 Sgr.





Joël, Manuel

Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen
Traktats 'Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit'

Breslau 1871

Ph.sp. 412 t

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11017956-5